Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I.
Dr. H. Subaidi, M.Pd.

FILSAFAT ISLAM MADZHAB KEDUA:

TEOSOFI ILUMINASI (HIKMAH AL-ISYRAQ) SUHRAWARDI AL-MAQTUL

FILSAFAT ISLAM
MADZHAB KEDUA
TEOSOFI ILUMINASI
(*HIKMAH AL-ISYRAQ*)
SUHRAWARDI AL-MAQTUL

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I
Dr. H. Subaidi, M.Pd

FILSAFAT ISLAM MADZHAB KEDUA
TEOSOFI ILUMINASI (*HIKMAH AL-ISYRAQ*) SUHRAWARDI AL-MAQTUL

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I
Dr. H. Subaidi, M.Pd

Goresan Pena
Kuningan, 2021

PENGANTAR PENULIS

Bismillah ar-Rahman ar-Rahim

Puji syukur alhamdulillah penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan buku karya Ilmiah dengan judul "MADZHAB KEDUA FILSAFAT ISLAM: TEOSOFI ILUMINASI (HIKMAH AL-ISYROQ) SUHRAWARDI AL-MAQTUL", sesuai dengan rencana. Tujuan buku ini adalah untuk menambah literatur bagi dosen maupun mahasiswa mengenai perkembangan pemikiran filsafat Islam yang selama ini dirasa masih minim. Dengan buku ini diharapkan mahasiswa memiliki wawasan yang komprehensif mengenai khazanah intelektual muslim agar mereka bersemangat untuk mengembangkan dan memberdayakan teori-teori filosof muslim klasik maupun kontemporer untuk menjawab dan menyelesaikan masalah umat.

Pemikiran filsafat Islam menurut sejarah telah muncul pada abad kesembilan Masehi dan telah membawa perdebatan yang berkepanjangan antara filosof Muslim Paripatetik di satu pihak, dengan para teolog dan fuqahak di pihak lain. Pihak pertama mengedepankan akal atau rasio sebagai alat yang paling dominan untuk memperoleh pengetahuan yang benar dengan menggunakan metode demonstratif (*burhani*). Sementara pihak kedua, pada prinsipnya berpegang kepada lahirnya teks dengan pendekatan bayani. Perbedaan paradigma inilah yang menurut sejarah menimbulkan perdebatan yang berujung

pada klaim kebenaran (*truth clim*), sehingga berujung pada pemurtadan kepada para filosof muslim.

Akhirnya penulis berharap dan berdo’a semoga semua jerih payah penulis dibalas oleh Allah SWT, dengan balasan yang terbaik. Penulis dengan segala kerendahan hati menerima tegur sapa dan saran konstruktif dari berbagai pihak demi kesempurnaan buku ini.

Agustus 2021

Penulis

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Prawacana

Teosofi Iluminasi (*Hikmah al-Isyraq*) adalah aliran Filsafat Islam yang lahir serbagai reaksi terhadap aliran Paripatetik. Aliran ini dibangun oleh Syihabuddin Suhrawardi *al-Maqtul* (1153-1191 M.) dengan konsepnya bahwa yang hakiki dari segala sesuatu adalah "cahaya". Lawan dari cahaya adalah "kegelapan", dan ada realitas lain sebagai penghubung di antara keduanya yang disebut "barzakh" (Suhrawardi, 2003: 124-125). Suhrawardi membangun pemikiran filsafatnya dengan semangat pemaduan atau sinkritis, yakni visi intuisi-mistik dan visi rasional-filosofis. Pemikiran Suhrawardi ini disebut "Teosofi Iluminasi" yang juga dikenal dengan istilah "hikmah al-Isyraq". Suhrawardi adalah penggagas *Hikmah al-Isyraq* dalam Islam sebagai mazhab kedua dalam pemikiran filsafat Islam. Dia menguasai filsafat Islam terutama al-Farabi dan Ibn Sina yang disebutnya sebagai Paripatetisme, sebagai mazhab pertama pemikiran filsafat Islam. Tetapi kemudian dikritik, meskipun dia sendiri terpengaruh pandangan-pandangan mereka. Sebagai contoh, perdebatan tentang yang fundamental dari wujud apakah eksistensi atau esensi?. Para filosof Paripatetik menyatakan bahwa yang fundamentel dari realitas adalah

“eksistensi”, namun hal ini ditolak oleh Suhrawardi. Baginya esensilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang eksistensi hanya sekunder karena merupakan sifat dari esensi yang hanya ada dalam pikiran.

Sumber pemikiran *Hikmatul Isyraq* Suhrawardi ada lima. Pertama, pemikiran sufisme, khususnya al-Hallaj dan al-Gazali. Kedua, pemikiran filsafat Islam Paripatetik, khususnya Ibn Sina yang dipandang penting untuk memahami ajaran *Isyraqi*. Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islam, yaitu aliran Pytagoras, Platonisme, dan Hermenisme. Keempat, pemikiran (*hikmah*) Persia kuno yang dia anggap sebagai pewaris langsung dari *hikmah* Nabi Idris As. (Hermes). Kelima, ajaran Zoroaster, khususnya dalam menggunakan lambang “cahaya” dan “kegelapan”.

B. Sekilas Tentang Tasawuf Falsafi (Teosofi)

Sayyid Husein Nasr menyatakan bahwa tasawuf pada hakekatnya adalah dimensi terdalam dan esoteris dari Islam (*the inner and esoteric dimension of Islam*) yang bersumber dari al-Qur’an dan al-Hadis. Adapun syari’ah adalah dimensi luar atau eksoteris ajaran Islam. Pengamalan kedua dimensi itu secara seimbang merupakan keharusan dari setiap muslim, agar di dalam mendekatkan diri kepada Allah menjadi sempurna lahir dan batin (Nasr, 1966: 36). Sementara itu Ibn Khaldun menyatakan bahwa tasawuf termasuk salah satu ilmu agama yang baru dalam Islam. Cikal bakalnya bermula dari generasi pertama umat Islam, baik dari kalangan sahabat, tabi’in, maupun generasi

setelahnya. Ia adalah jalan kebenaran dan petunjuk yang asal usulnya adalah pemusatan diri dalam ibadah, pengharapan diri sepenuhnya kepada Allah, penjauhan diri dari kemaksiyatan, serta pemisahan diri dari orang lain untuk *berkhalwat* dan beribadah (Khaldun, tt: 370).

Jadi, apa yang diajarkan tasawuf tidak lain adalah bagaimana menyembah Tuhan dalam suatu kesadaran penuh bahwa kita berada di dekat-Nya, sehingga kita melihat-Nya, atau bahwa Ia senantiasa mengawasi kita, dan kita senantiasa berdiri di hadapan-Nya (Madjid, 1985: 100). Intisari dari mistisisme atau sufisme adalah kesadaran adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri atau berkontemplasi (Nasution, 1973: 56). Konteks dinamika tasawuf dengan jalan kontemplasi akan dapat tampil dalam segala aspek kehidupan, bukan dengan pengasingan diri *an sich*, sehingga memungkinkan diterapkan oleh siapa saja, tanpa harus meninggalkan peran-perannya dalam kehidupan duniawi, seperti sebagai pendidik, pejabat, pedagang, dan lain sebagainya. Tasawf bukan berarti pelarian diri dari kenyataan hidup, tetapi ia merupakan usaha mempersenjatai diri dengan nilai-nilai rohaniah yang akan menegakkannya pada saat menghadapi kehidupan materialistis, dan juga untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul kemampuan menghadapi berbagai kesulitan atau masalah hidup. Dengan demikian, tasawuf justeru mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya, sehingga bermakna positif bukan negatif (Taftazani, 1983: 7).

Ada dua bentuk tasawuf atau mistisisme dalam Islam, yaitu bercorak religius dan bercorak filosofis. Tasawuf yang bercorak religius adalah semacam gejala yang sama dalam semua agama, baik agama-agama langit atau agama purba. Sedangkan tasawuf yang bercorak filosofis, sejak lama telah dikenal di Timur sebagai warisan filsafat Yunani, maupun di Eropa abad pertengahan ataupun modern. Tasawuf religius adakalanya berpadu dengan tasawuf filosofis, seperti yang dapat kita lihat dalam beberapa sufi muslim maupun mistikus Kristen. Oleh sebab itu, pada diri seorang filosof terjadinya kecenderungan intelektual dan mistik secara terpadu sudah merupakan sesuatu yang tidak asing (Taftazai, 1983: 1-2). Dalam konteks ini J.S Trimingham berpendapat bahwa, tasawuf atau minstisisme Islam juga mengambil sedikit sumber-sumber non-Islam seperti asketik-mistik Kristen Timur, neo-Platonisme, gnostisisme, dan lain-lain yang diramu kaum sufi sebagai doktrin batini Islam, dan sebagai misteri menggarisbawahi al-Qur'an. Sufisme terutama mistisisme kontemplatif dan emosional adalah sebagai pengolahan terorganisasi pengalaman religius (Trimingham, 1999: 2-3).

Perpaduan antara dua bentuk tasawuf inilah yang menjadi embrio lahirnya "tasawuf falsafi" dalam sufisme. Tasawuf falsafi adalah pemaduan antara visi mistis dengan visi rasional atau perpaduan antara tasawuf dengan filsafat, sehingga ajaran-ajarannya bercampur dengan unsur-unsur dari luar Islam, seperti filsafat Yunani, Persi, India, dan agama Nasrani. Akan tetapi orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan

yang berbeda dan beraneka, sejalan dengan ekspansi Islam pada waktu itu, tetap menjaga kemandirian ajaran aliran mereka, terutama bila dikaitkan dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam (Taftazani, 2004: 187). Para sufi falsafi memandang bahwa manusia mampu naik ke jenjang persatuan dengan Tuhan, yang kemudian melahirkan konsep mistik semi-filosofis ”ittihad” dan ”fana’-baqa’” yang dibangun oleh Abu Yazid al-Busthami, konsep ”hulul” yang dialami oleh Husein bin Mansur al-Hallaj, maupun konsep tasawufnya Ibn ’Arabi yang dikenal dengan ”wahdat al-wujud”, konsep ”isyraqiyah” yang dirumuskan oleh Suhrawardi al-maqtul, *al-hikmah al-muta’aliyah* yang digagas oleh Mulla Sadra, dan lain sebaginya.

Di antara konsep tasawuf falsafi di atas yang belum banyak dikaji oleh para pemerhati tasawuf adalah ”Hikmatul Isyraq” yang dibangun oleh Mulla Syihabuddin Suhrawardi al-Maqtul. Jika Ibn ’Arabi menyampaikan pengalaman mistiknya dengan menghindari bukti-bukti logis, maka Suhrawardi dengan teori *isyraqiyah*nya memberikan landasan rasional bagi visi spiritual.

1. Definisi Tasawuf

Pengertian tasawuf baik secara etimologi maupun terminologi, terdapat banyak versi, sehingga timbul kesan antara versi yang satu dengan yang lain saling bertentangan. Namun yang lebih umum dipilih oleh para sufi sendiri adalah berasal dari kata *shafa’* yang berarti kejernihan atau kesucian. *Al-tashawwuf shafa’ al-sirr min kadarat al-mukhalafat* (tasawuf adalah

kesucian hati dari pencemaran ketidak- selarasan), maknanya ialah bahwa sufi harus menjaga hatinya dari ketidak –selarasan dengan Tuhan, karena cinta adalah keselarasan (Al-Hujwiri, 1993: 47). Banyaknya akar kata yang diduga menjadi derivasi kata tasawuf, seperti *shuf* (kain dari bulu domba), *shaf* (barisan), *shuffah* (para zahid di serambi masjid Nabawi), *shopos* (kebijaksanaan), dan *shafa'* (kesucian hati), menyebabkan sulitnya menarik rumusan definisi tern 'tasawuf" tersebut. Kesulitan lain juga berpangkal pada esensi tasawuf sebagai pengalaman ruhaniyah yang sulit dijelaskan secara tepat melalui bahasa lisan maupun tulisan. Pengalaman ruhaniyah bersifat subyektif, sehingga mesing-masing orang mempunyai penghayatan dan pengungkapan yang berbeda satu sama lain, dan lebih dari itu secara historis-sosiologis, tasawuf tumbuh dan berkembang melalui berbagai segmen dan kawasan kultur yang berbeda.

Namun demikian para ahli tetap berupaya merumuskan definisi "tasawuf" yang didasarkan pada satu asas yang disepakati, yaitu moralitas yang berdasarkan Islam. Artinya, pada prinsipnya tasawuf adalah moralitas yang bersemangat Islam, karena seluruh ajaran Islam pada hakekatnya adalah ajaran moral. Oleh sebab itu, di antara upaya para ahli yang berupaya merumuskan definisi tasawuf, nampaknya ada yang lebih tepat, yakni definisi yang dirumuskan oleh Ibrahim Basuni dalam bukunya yang berjudul *Nas-ah al-tasawwuf al-Islam* (Basuni, 1969: 17-25).

Definisi tasawuf yang beragam itu oleh Basyuni dikelompokkan menjadi tiga kategori, yaitu:

Pertama, *al-bidayat*, yaitu prinsip awal tumbuhnya tasawuf sebagai manifestasi dari kesadaran spiritual manusia tentang dirinya sebagai makhluk Tuhan, sehingga mendorong para sufi untuk memusatkan perhatiannya dalam beribadah kepada khaliqnya, yang dibarengi dengan kehidupan asketisme (*zuhud*) dengan tujuan utama pembinaan moral. Berangkat dari prinsip *al-bidayat* di atas, tasawuf didefinisikan sebagai upaya memahami hakekat Allah, seraya melupakan kehidupan duniawi. Definisi lain mengatakan, bahwa tasawuf adalah usaha mengisi hati dengan selalu mengingat kepada Allah yang merupakan landasan lahirnya ajaran *hubb* (cinta ilahi).

Kedua, al-mujahadat, yaitu seperangkat amaliah dan latihan yang ketat dengan satu tujuan, yaitu berjumpa dengan Allah. Berangkat dari prinsip tersebut, tasawuf diartikan sebagai usaha yang sungguh-sungguh agara seseorang berada sedekat mungkin dengan Allah dan dapat berhubungan langsung dengan Allah.

Ketiga, al-madzaqat, yaitu prinsip yang didasarkan pada pengalaman spiritual yang dirasakan seseorang di hadirat Allah. Apakah ia merasa melihat Allah, atau merasakan kehadiran Allah dalam hatinya, dan atau ia merasa bersatu dengan Allah. Berangkat dari prinsip di atas, maka tasawuf dipahami sebagai *al-*

ma'rifah al-haqq, yakni ilmu tentang kakekat realitas intuitif yang terbuka bagi seorang sufi.

Untuk memahami apa hakekat tasawuf dengan berbagai alirannya, perlu juga dipahami ciri khas atau karakteristik tasawuf, yaitu; 1) Tasawuf memiliki obsesi kedamaian dan kebahagiaan spiritual yang abadi. Tasawuf berfungsi sebagai pengendali berbagai kekuatan yang bersifat merusak keseimbangan daya dan jiwa, agar ia kebal terhadap pengaruh luar dirinya untuk mencapai kedamaian dan kebahagiaan jiwa. 2) Tasawuf sebagai model epistemologi untuk mendapatkan pengetahuan langsung melalui tanggapan intuisi. Epistemologi sufisme ini tujuannya mencari hakekat kebenaran hakiki atau Realitas Mutlak (*Wujud*) melalui penyingkapan tabir (*hijab*), sehingga seorang sufi secara langsung melihat dan merasakan realitas itu. 3) Bahwa dalam setiap perjalanan (*maqam)* seorang sufi untuk meningkatkan kualitas moral dan penyucian jiwa (*tashfiyah an-nafs*) melalui serial *riyadlah* yang ketat dan kontinyu. 4) Adanya peleburan diri pada kehendak Realitas Mutlak (Tuhan) melalui fana', baik dalam pengertian simbolis (sifat-sifat Tuhan) maupun pengertian substansial (Dzat-Nya). 5) Penggunaan kata-kata simbolis dalam mengungkapkan pengalaman batin, sehingga menimbulkan makna *ambigu*, tetapi yang ia maksud adalah makna yang ia rasa dan alami, bukan arti harfiahnya, yang dikenal dengan *syathahat* (Taftazani, 2004: 4-5).

Tasawuf adalah merupakan kebudayaan Islam, karenanya unsur budaya lokal sangat mewarnai corak

tasawuf, sehingga muncul beberapa aliran tasawuf, yaitu :

a. *Tasawuf Salafi*, yaitu tasawuf yang ajaran dan metodenya berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi, serta praktik kerohanian generasi salaf.
b. *Tasawuf Sunni*, yaitu tasawuf yang ajarannya berusaha memadukan aspek syari'ah dan hakekat, namun diberi interpretasi dan metode yang belum dikenal pada masa salafussalihin.
c. *Tasawuf Falsafi*, yaitu tasawuf yang ajarannya berusaha memadukan antara visi tasawuf dan filsafat, sehingga cenderung melampaui batas-batas syari'ah (Simuh, dkk, 2001: 86-87).

Sementara itu ada yang membagi tasawuf menjadi tiga aliran, yaitu; a) *tasawuf akhlaqi*, b) *tasawuf amali*, dan c) *tasawuf falsafi*. Perlu dipahami bahwa pembagian tersebut hanya sebatas dalam kajian akademik, sehingga ketiganya tidak bisa dipisahkan secara dikotomik, sebab dalam praktik, ketiganya tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya (Syukur, 1999: 43).

2. Fase-Fase Perkembangan Tasawuf

Istilah tasawuf dikenal luas di kawasan Islam sejak penghujung abad kedua hijriyah, sebagai perkembangan lanjutan dari kesalehan para zahid (*ashhab al-shuffah*) yang mengelompok di serambi masjid Madinah**.** Kemudian berkembang pesat karena mendapatkan infus atau motivasi dari tiga faktor, yaitu;

a) adanya pola kehidupan profan dan glamor yang dilakukan sebagian umat Islam, terutama para pembesar negeri dan orang-orang kaya, b) pergulatan politik pada masa itu yang sangat keras, sehingga orang-orang yang ingin mempertahankan kesalehan dan ketenangan jiwa, terpaksa mengambil sikap menjauhi kehidupan masyarakat ramai untuk *uzlah* atau menghindari keterlibatan langsung dengan dunia politik, dan c) corak kodifikasi hukum Islam dan perumusan ilmu kalam yang rasional, sehingga kehilangan nilai-nilai moralitasnya. Kondisi hukum Islam dan teologi yang kering tanpa jiwa itu, memacu terjadinya pergeseran kesalehan kepada tasawuf (Siregar, 2002: 22).

Berdasarkan tiga faktor tersebut, maka dalam perkembangannya tasawuf mengalami beberapa fase, yang masing-masing memiliki karakteristik sendiri-sendiri, yaitu:

a. Fase Pembentukan

Fase pertama ini merupakan cikal bakal seluruh rangkaian sejarah perkembangan tasawuf, sejak abad pertama dan kedua hijriyah. Pada fase ini, tasawuf baru merupakan upaya individu-individu yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah secara khusus, bukan sebagai gerakan kerohanian yang sifatnya kolektif. Al-Taftazani, menyebut fase ini sebagai fase ” asketis” (zuhud), karena hampir seluruh pengalaman tasawuf bertolak dari ide menjauhi hal-hal duniawi dengan tujuan

meraih pahala akhirat dan terhindar dari siksa neraka. Tasawuf fase ini bercorak praktis bukan teoritis, sehingga seluruh aktifitas para sufi fase ini lebih menekankan pada upaya peningkatan moral melalui hidup zuhud (Taftazani, 2004: 90). Tokoh-tokoh sufi fase ini dikenal sebagia zahid bukan sufi, seperti Said Ibn Musayyab, Hasan al-Bashri, Sufyan as-Tsauri, Al-Laits Ibn Said, Rabi'ah al-'Adawiyah, dan lain sebagainya.

b. Fase Perkembangan

Fase ini dipandang sebagai fase tasawuf dalam arti yang sebenarnya, sekaligus sebagai masa keemasan tasawuf. Fase ini terjadi pada permulaan abad ketiga hijriyah, sehingga rokoh-tokohnya sudah bergelar sufi bukan zahid. Mereka sudah mulai memberikan konsep tentang moral, jiwa, perilaku, *maqamat, ma'rifat, tauhid, fana', ittihad, hulul*, dan lain sebagainya. Di samping itu, mereka telah menyusun prinsip-prinsip teoritis dan aturan-aturan praktis bagi jenjang tasawufnya yang sarat dengan terminologi simbolis dalam berbagai karya mereka. Pada fase ini muncul karya-karya yang ditulis oleh al- Muhasibi (w. 243 H), al-Kharraz (w. 277 H), dan al-Junaidi (w. 297 H). Pada fase ini tasawuf sudah menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri dengan obyek, metode, dan tujuan yang spesifik dari ilmu-ilmu lain.

Di sisi lain, tasawuf pada fase ini terpecah menjadi dua aliran, yaitu; *pertama*, aliran tasawuf

moderat, di mana al-Qur'an dan al-Hadis digunakan sebagai acuan dasarnya dan selalu konsisten denga syari'ah. Tasawuf moderat ini upaya pokoknya terbatas pada ahwal jiwa dan akhlak amaliah yang dapat mengangkat derajat manusia ke tingkat yang lebih tinggi**.** *Kedua*, aliran tasawuf ekstrim atau semi-falsafi, di mana para tokohnya terpesona ahwal, fana', mengupayakan hubungan manusia dengan Tuhan dalam bentuk " ittihad", "ittishal", dan "hulul". Tokoh-tokoh aliran tasawuf ini adalah Abu Yazid al- Busthami (w. 261 H) dan Husein Ibn Manshur al-Hallaj (w. 309 H).

c. Fase Konsolidasi

Sebagai respon terhadap tasawuf ekstrim (semi-falsafi), maka pada abad kelima hijriyah, muncul istilah tasawuf "sunni" yang berpegang teguh pada syari'at Islam. Artinya melakukan konsolidasi melalui pengintegrasian antara kesadaran mistik dengan syari'at. Gerakan tasawuf sunni ini mendapatkan dukungan dari para teolog sunni, seperti Imam al-Asy'ari dan Imam Ahmad Ibn Hambal yang sama-sama menentang paham kesatuan manusia dengan Tuhan dalam bentuk apapun. Paham penyatuan hamba dengan Tuhan itu bertentangan dengan prinsip tauhid sunni yang memandang Allah sebagai Dzat Yang Maha Esa, baik Dzat, Sifat, dan Af'al-Nya. (Taftazani, 2004 145). Di antara tokoh tasawuf fase ini yang menonjol adalah Imam al-Qusyairi (w. 465 H) dan Imam al-Ghazali (w. 505 H).

d. Fase Tarekat

Bersamaan dengan pengaruh tasawuf sunni yang meluas ke berbagai kalangan umat Islam dengan al-Ghazali sebagai pionirnya, maka pada abad keenam sampai abad ketujuh hijriyah beberapa tokoh sufi mengembangkan tarekat dalam rangka mendidik murid-murid mereka baik aspek teoritis maupun praktis. Murid atau *salik* adalah seorang yang sedang mencari bimbingan dalam perjalanannya menuju Allah. Dalam pandangan pengikut tarekat, seorang yang melakukan perjalanan rohani menuju Tuhan tanpa bimbingan guru yang berpengalaman melewati berbagai tahap (*maqamat*) dan mampu mengatasi keadaan jiwa (*hal*) dalam perjalanan spiritualnya, maka orang tersebut mudah tersesat (Burhani, 2002: 37). Fase tarekat ini ditandai dengan munculnya ordo-ordo tasawuf yang diberi nama sesuai dengan nama tokohnya, seperti Qadiriyah, Rifa'iyah, Syadziliyah, Sammaniyah, dan lain-lain (Atjeh, 1984: 275).

e. Fase Falsafi

Bersamaan dengan munculnya tarekat atau ordo-ordo sufi pada abad keenam hijriyah, muncul aliran tasawuf yang memadukan tasawuf dengan filsafat yang dikenal dengan "tasawuf falsafi". Teori-teori mereka merupakan kombinasi dari visi mistik dengan visi rasio, sehingga sangat lekat dengan terminologi-terminologi filsafat, tetapi di lain pihak metode yang digunakan adalah tetap

pendekatan intuitif (*dzauq/wijdan*) (Taftazani, 2004: 187). Ajaran tasawuf falsafi disusun secara mendalam dan kompleks dengan menggunakan term-term simbolis-filosofis yang didasarkan pada keyakinan bahwa manusia bisa mengalami kebersatuan dengan Tuhan. Atas dasar keyakinan tersebut, mereka berprinsip bahwa alam ini, termasuk manusia merupakan radiasi dari hakekat ilahi. Dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan (*lahut*), karena ia merupakan pancaran dari Nur iIahi laksana pancaran sinar matahari, sehingga jiwa manusia selalu bergerak untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya (Siregar, 2002: 145). Tokoh fase ini adalah Surawardi *al-maqtul* (w. 549 H), Ibn ’Arabi (w. 638 H), Umar Ibn Faridh (w. 632 H), Ibn Sab’in (w. 669 H), dan lain sebagainya.

f. Fase Pemurnian

AJ. Arbery memandang bahwa fase falsafi sebagai masa keemasan tasawuf secara teoritis maupun praktis, yang terus berpengaruh luas di masyarakat melalui tarekat-tarekat dan lebih-lebih mendapatkan dukungan dari para Sultan atau penguasa. Akibatnya timbul pengkultusan kepada para guru sufi (*wali*) yang pada gilirannya menyuburkan *khurafat* dan *bid’ah*. Otoritas wali yang disebut ”barakah” atau ”faidl” mengakibatkan pemujaan dan penghormatan yang luar biasa kepada para wali, makam-makamnya, dan semua peninggalannya. Ziarah tahunan dilakukan secara periodik ke makam para wali yang disertai

permintaan *(wasilah*) sebagai penyaluran kebutuhan bagi khalayak yang mendatangi makam-makam tersebut (Arberry, 1978: 119).

Dalam kondisi yang demikian, muncul seorang tokoh ortodoks, Ibn Taimiyah (661 H-728 H) yang dengan gigih mengkritik dan menyerang penyelewengan-penyelewengan para sufi tersebut, baik dalam bentuk teosofi (tasawuf falsafi) maupun praktek-praktek sufi tarekat. Ibn Taimiyah berusaha meluruskan ajaran Islam dalam bidang tasawuf dengan kembali kepada sumbernya, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia mengajak bertasawuf seperti yang pernah diajarkan Rasul, yakni dengan menghayati ajaran Islam sesuai dengan sumber al-Qur'an dan as-Sunnah (Hilmi, 1982 404).

Meskipun mendapatkan kritik dari Ibn Taimiyah, tasawuf tarekat tetap berkembang sampai sekarang terutama di kalangan sunni, dengan indikator berkembangnya berbagai aliran tarekat yang sudah muncul sebelumnya, seperti Qadiriyah, Syadziliyah, dan Rifa'iyah, maupun munculnya tarekat-tarekat baru, seperti Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Syathariyah, Sammaniyah, Tijaniyah, Sanusiah, dan lain sebagainya. Tarekat-tarekat meluaskan pengaruh dan organisasinya ke seluruh pelosok negeri, menguasai masyarakat melalui suatu jenjang yang terancang dengan baik dan memberikan otonomi kedaerahan seluas-luasnya. Setiap desa atau kelompok ada wali lokalnya yang didukung dan dihormati sepanjang

hidupnya, bahkan diagungkan setelah kematiannya (Arberry, 1978: 157).

Begitu pula di kalangan Islam syi'i, muncul para sufi falsafi seperti Nuruddin Jami' (w. 898 H), Mir Damad (w. 1041 H), Mulla Sadra (w. 1050 H), dan lain-lain. Pada umumnya sufi falsafi pasca Ibn Taimiyah ini bermadzhab syi'ah dan berpola pikir mu'tazilah dalam teologi. Oleh sebab itu, aliran tasawuf falsafi ini berkembang di kawasan umat Islam syi'ah, sehingga orang menamai dengan "taswuf syi'ah" (Siregar, 2002: 144).

Setiap agama dan setiap aliran mistik semuanya berawal dari satu konsep dan tujuan tertentu untuk mencapai sesuatu yang asli dan final. Bagi aliran mistik moderat, tujuan akhirnya adalah berupa " penyaksian dan perjumpaan" (*syuhud, vision*) terhadap yang asli melalui ***station-station*** (*maqamat, stages*). Hal ini karena alliran tasawuf moderat mengakui prinsip bahwa alam semesta dengan segala isinya adalah ciptaan Yang Maha Esa, diciptakan dari tiada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Sedang mistik ekstrim (semi -falsafi) maupun tasawuf falsafi, tujuan akhirnya adalah sampai pada tingkat menyatu dengan Yang Esa itu (*ittihad, union, jumbuh*). Hal ini karena aliran mistik ekstrim dan falsafi, meyakini bahwa alam semesta merupakan pancaran *(emanasi, isyraq*) dari Yang Maha Tunggal atau penjelmaan (*manifestasi, mazdhar*) dari Yang Maha Esa (Siregar, 2002 : 22).

Ada tiga tipe penyatuan dengan Tuhan dalam dunia tasawuf falsafi, yaitu:

1. *Tipe etis*, yaitu berupaya untuk menciptakan manusia paripurna atau manusia waskita, agar ia mampu berjumpa dengan ”Yang Ada” melalui samadi, yoga seperti aliran subud.
2. *Tipe kosmis,* yaitu berupaya ”melebur” diri, agar dapat menyatu ke dalam jiwa alam universal secara transenden ”ada” melalui jalur emanasi menuju” sangkan paran”, karena manusia adalah pletikan-Nya.
3. *Tipe Pantheistis,* yang dalam tasawuf disebut ”ittihad” atau ”manunggaling kawulo-Gusti” dari situasi trans yang kemudian meningkat ke kasdaran ekstase (*fana*) (Surahardja, 1983: 46).

Sufi yang beraliran falsafi memandang bahwa manusia mampu naik ke jenjang persatuan dengan Tuhan, sehingga pembahasannya lebih bersifat filosofis, yakni meluas ke masalah-maslah metafisika. Pembahasan tasawuf falsafi meliputi hakekat manusia, hakekat Tuhan, dan proses kebersatuan manusia dengan Tuhan. Dalam tipe tasawuf ini, pembahasan terpenting adalah persoalan *fana'* dan *baqa', ittihad, hulul, wahdah al-wujud, insan kamil, isyraq*, dan lain sebagainya. Asas dari pembahasan tasawuf falsafi adalah pemaduan antara visi mistik dengan visi rasional, sehingga banyak menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya, meskipun maknanya

telah disesuaikan dengan konsep tasawuf yang dirumuskan. Oleh sebab itu, para tokoh sufi falsafi pada umumnya mengenal dengan baik filsafat Yunani dengan berbagai alirannya seperti Socrates, Plato, Aristoteles, Stoa, dan terutama Neo-Platonisme (Sholihin dan Anwar, 2008: 68).

Para sufi falsafi memiliki teori yang mendalam mengenai soal jiwa, moral, pengetahuan (*epistemologi*), wujud (*ontologi*), dan lain sebagainya yang sangat bernilai, baik ditinjau dari segi mistisk maupun filsafat. Paerhatian para sufi falsafi terutama diarahkan untuk menyusun teori tentang ”wujud” dengan berlandaskan rasa (*dzauq*) yang merupakan titik tolak ajarannya. Sementara itu Ibn Khaldun menyimpulkan bahwa obyek utama yang menjadi perhatian para sufi falsafi ada empat, yaitu :

1. Latihan rohaniah dengan rasa, intuisi, serta introspeksi diri yang timbul darinya.
2. Iluminasi ataupun hakekat yang tersingkap dari alam gaib, seperti sifat-sifat *rabbani, ’arsy, kursi, malaikat, wahyu*, kenaikan ruh, hakekat realitas segala yang wujud yang gaib maupun yang tampak, dan susunan kosmos.
3. Peristiwa-peristiwa dalam alam atau kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluar- biasaan.
4. Penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar *(Syathahiyyat*), yang dalam hal ini telah melahirkan reaksi masyarakat berupa

mengingkarinya, menyetujui, atau memberi interpretasi.

Mengenai latihan tingkatan (*maqam*) maupun keadaan (*hal*) rohaniah, serta rasa(*dzauq*) yang ditimbulkannya, para sufi falsafi cenderung sependapat dengan sufi sebelumnya (baca sunni), karena hal tersebut tidak mungkin seorang pun mengingkarinya, sehingga segenap rasa para sufi falsafi adalah benar, dan akan mengantarnya menuju kebahagiaan hakiki (Khaldun, tt: 332).

Oleh karena tipologi tasawuf falsafi bersifat sinkritis antara teori-teori filsafat dan mistik, maka tidak bisa sepenuhnya dapat dikatakan tasawuf, dan juga tidak bisa sepenuhnya dikatakan filsafat. Hal ini karena tasawuf falsafai di satu pihak menggunakan term-term filsafat, namun di lain pihak metode yang digunakan adalah pendekatan intuitif (*dzauq/wijdan*) (Taftazani, 2004: 187). Para sufi falsafi menggunakan istilah-istilah dan simbol-simbol yang berbeda dalam mengungkapkan pangalaman spiritualnya, namun mereka memiliki kesamaan tujuan yaitu untuk memperoleh hubungan langsung dengan Allah SWT. Inilah salah satu ciri umum (tipologi) tasawuf falsafi yang dalam mengungkapkan ajaran-ajarannya menggunakan bahasa simbolis –alegoris (Trimingham, 1997: 1).

Tasawuf falsafi ini dapat dipilah menjadi tiga fase, yaitu; a) fase semi-falsafi yang muncul pada abad

ketiga Hijriyah, dengan munculnya Abu Yazid al-Busthami yang menggagas konsep *fana'-baqa'* dan konsep *ittihad*, dan Husein ibn Mansur al-Hallaj yang terkenal dengan ungkapannya *ana al-haqq* dan konsep *hulul*, serta konsep *wahdah as-syuhud* b) fase tasawuf falsafi *'irfani* pada abad keenam dan ketujuh Hijriyah dengan tampilnya Ibn 'Arabi yang mempunyai toeri *wahdah al-wujud*, *insan kamil*, dan teori *Nur Muhammad*, Suhrawardi dengan teori *isyraqiyah*, Abdul Karim al-Jilli dengan teori *insan kamil*, dan Ibn Sab'in denga teori "kesatuan mutlak", dan c) fase tasawuf falsafi Persia pada abad kesembilan dan kesepuluh Hijriyah, yang tokohnya antara lain adalah Mir Damad yang memiliki konsep *al-huduts al-dahri* dan *az-zaman al-mitsli*, dan Mulla Sadra yang terkenal dengan *al-hikmah al-muta'aliyah*.

Dipandang dari sudut epistemologi, pemikiran filsafat Suhrawardi lebih tepat dimasukkan ke dalam domain tasawuf falsafi, karena ia berpendapat bahwa untuk meraih pengetahuan yang sempurna, pengetahuan rasional harus dipadu dengan pengalaman spiritual, dan pengetahuan spiritual harus dipadu dengan realisasi kesadaran yang lebih tinggi yang merupakan karunia Allah yang dapat dicapai oleh orang-orang yang menyucikan jiwanya dengan mengikuti sunnah Nabi Muhammad Saw (Haeri, 1994: 134).

C. Lintasan Ajaran Teosofi Iluminasi Suhrawardi

Dalam wacana pemikiran Islam, secara historis para filosof Muslim telah membahas tentang pengetahuan jenis ini yang diawali dengan membahas sumber-sumber pengetahuan yang berupa realitas. Realitas dalam filsafat Islam tidak hanya terbatas pada realitas fisik, tetapi juga mengakui adanya realitas yang bersifat non-fisik, baik berupa realitas imajinal (mental) maupun realitas metafisika murni (Kartanegara, 2002: 58). Mengenai alat pencapaian pengetahuan, para pemikir Islam secara umum sepakat ada tiga alat yang dimilki manusi untuk mencapai pengetahuan, yaitu indera, akal, dan hati. Berdasarkan tiga alat tersebut, maka terdapat tiga metode pencapaian pengetahuan, yaitu: a) metode observasi sebagaimana yang dikenal dalam epistemologi Barat, atau juga disebut metode *bayani* yang menggunakan indera sebagai pirantinya, b) metode deduksi logis atau demonstratif (*burhani*) dengan menggunakan akal, dan c) metode intuitif atau *'irfani* dengan menggunakan hati (Kartanegara, 2002: 63).

Miska M. Amien (1983: 10-11) dalam konteks ini menyatakan, bahwa wacana pemikiran Islam membahas masalah-masalah epistemologi pada umumnya, dan juga secara khusus membicarakan *wahyu* dan *ilham* sebagai sumber pengetahuan dalam Islam. Wahyu hanya diberikan Allah kepada para Nabi dan Rasul melalui Malaikat Jibril, dan berakhir pada Nabi Muhammad Saw, penutup para Nabi dan Rasul, karena ia merupakan konsekwensi kenabian dan kerasulan (Amstrong, 1996: 313). Sedang *Ilham* adalah inspirasi atau pancaran Ilahi yang ditiupkan Ruh Suci kedalam hati Nabi atau Wali. Inspirasi atau intuisi

yang pada prinsipnya dapat diterima setiap orang (Amstrong, 1996: 112, Jumantoro dan Munir, 2005 :86). Pengetahuan yang diperoleh melalui limpahan *nur* Ilahi atau disebut kebangkitan, tetapi bukan merupakan wahyu atau kenabian (Amin, 1983: 53). Berangkat dari latarbelakang pemikiran di atas, maka penulis merasa perlu sekali untuk mengkaji lebih dalam dan sistematis teosofi iluminasi Suhrawardi tersebut dilihat dari sudut pandang wacana filsafat Islam.

Suhrawardi telah menguasai pengetahuan filsafat dan tasawuf begitu mendalam, serta mampu menguraikannya secara baik. Bahkan dalam kitab *Tabaqat al-Atibba'* menyebut Suhrawardi sebagai tokoh zamannya dalam ilmu-ilmu hikmah. Dia begitu menguasai ilmu filsafat dan memahami usul fiqih begitu cerdas dan begitu fasih ungkapannya. Selanjutnya sumber-sumber pengetahuan yang membentuk pemikiran teosofi iluminasi Suhrawardi menurut SH. Nasr (1986: 85), penjelasannya adalah sebagai berikut:

Pertama, pemikiran-pemikiran sufisme, khususnya karya-karya al Hallaj (858-913 M.) dan aI Ghazali (1058-1111 M). Salah satu karya al-Ghazali *Misykat al-Anwar,* yang menjelaskan adanya hubungan antara nur (cahaya) dengan iman, berpengaruh langsung pada pemikiran iluminasi Suhrawardi.

Kedua, pemikiran filsafat Paripatetik lslam, khususnya filsafat Ibn Sina sebagai asas penting dalam memahami keyakinan-keyakinan Isyraqi.

Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islarn, yakni aliran Pythagoras (580-500 SM), Platonisme dan Hermenisme.

Keempat, pemikiran-pemikiran (hikmah) Iran-Kuno. Di sini Suhrawardi mencoba membangkitkan keyakinan-keyakinannya secara baru dan memandang para pemikir lran-Kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang turun sebelum datangnya bencana taufan yang menimpa kaum Nabi Nuh As.

Kelima, bersandar pada ajaran Zoroater dalam menggunakan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, khususnya dalam ilmu Malaikat, yang kemudian ditambah dengan istilah-istilahnya sendiri.

Dengan demikian, pemikiran teosofi iluminasi Suhrawardi bersandar sumber-sumber yang beragam dan berbeda-beda tidak hanya Islam tetapi juga non-Islam, meski secra garis besar bisa dikelompokkan dalam dua bagian; yakni pemikiran filsafat dan sufisme. Hal itu bukan berarti Suhrawardi melakukan pemaduan terhadap pemikiran-pemikiran sebelumnya, tetapi dia justeru mengklaim dirinya sebagai pemadu (pemersatu) antara apa yang disebut hikmah laduniyah (genius) dan hikmah al-atiqah (antic). Menurutnya, hikmah yang total dan universal adalah hikmah (pemikiran) yang jelas tampak dalam berbagai ragam orang Hindu kuno, Persia kuno, Babilonia, Mesir dan Yunani sampai masa Aristoteles (Soleh, 2004: 120-121).

Akar pemikiran Suhrawardi sangat unik dan mendasar. Dia berusaha mencari dan mendapatkan bahan-bahan pemikirannya hingga pada sumber yang paling awal.

dia melacak sumber kebenaran yang ada pada beragam kepercayaan Menurutnya, hikmah kebenaran itu satu, abadi, dan tidak terbagi-bagi. Bahkan dia menyarankan kepada setiap orang agar mengikuti cahaya hikmah, di mana saja cahaya hikmah itu menyinarinya. Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pengumpul apa yang dia sebut sebagai *al-hikmah al-laduniah* (*divine wisdom*) dan *al-hikmah al-'atiqah*. Dia meyakini bahwa hikmah ketuhanan bersifat universal dan perennial. Atas dasar keyakinaa inilah maka Suhrawardi meramu pemikirannya dari berbagai sumber.

BAB II
BIOGRAFI SUHRAWARDI

A. Riwayat Hidup

Syeikh Syihabuddin Abu al-Futuh Yahya Ibn Habasy Ibn Amirak al-Suhrawardi,[1] lahir di Suhraward, Iran barat laut, pada tahun 548 H/1153 M. Dia dikenal dengan Syeikh *al-isyraq* atau *Master of Illuminationist* (Bapak pencerahan), *al-Hakim* (Sang Bijak), *al-Syahid* (Sang Martir), dan *al-Maqtul* (yang terbunuh).[2] Dia dikenal sebagai perantau penuntut ilmu ke berbagai kota. Di kota Miragha, dia belajar kepada seorang faqih dan teolog Majduddin al-Jili, sekelas dengan Fakhruddin al-Razi dan belajar filsafat kepada Majid Kili. Di Kota Isfahan ia belajar logika dan memperdalam filsafat kepada Fakhr al-Din al-Mardini dan kepada al-Qari al-Farsi mengkaji kitab

---

[1] Suhrawardi nama lengkapnya adalah Abu al-Futuh Yahya ibn Habasy ibn 'Amirak as-Suhrawardi al-Kurdi, lahir pada tahun 549 H./1153 M., di Suhraward, sebuah kampung di kawasan Jibal, Iran Barat Laut dekat Zanjan. Dia dihukum gantung dan meninggal pada tanggal 29 Juli tahun 578 H./1191 M., dalam usia 36 tahun menurut kalender Syamsiyyah atau 38 tahun meneurut kalender Qamariyyah (Drajad, 2005: 37).

[2] Julukan *al-Maqtul* berkaitan dengan cara kematiannya yang dieksekusi, juga sebagai pembeda dari dua tokoh lainnya yang mempunyai nama Suhrawardi, yaitu: 1) 'Abdul Qahir Abu an-Najib al-Suhrawardi (w. 1168 M.), pengarang kitab *Adab al-Muridin*, dan 2) Abu Hafs 'Umar Syihab ad-Din al-Suhrawardi al-Bagdadi (1145-1234 M.), kemenakan dan murid 'Abdul Qahir, pengarang buku *'Awarif al-Ma'arif* dan dikenal sebagai guru sufi resmi (*Syaikh as-Syuyukh*) di samping sebagai politikus di Bagdad (Schimmel, 1986: 251).

karangan Ibn Sahlan as-Sawi. Di samping itu, dia juga melawat ke Persia, Anatolia, Damaskus, dan Syiria untuk bergabung dengan para sufi, belajar tasawuf serta hidup secara asketis (Nasution, 1999: 143-144).

Secara lebih rinci perjalanan intelektual Suhrawardi dapat dipaparkan, bahwa setelah ia menyelesaikan studi formalnya, Suhrawardi mulai melakukan pengembaraan intelektualnya ke seluruh Persia. Perjalanan ini menghantarkan pertemuannya dengan guru-guru sufi, dan di antara mereka ada yang memberikan pengaruh demikian kuat terhadapnya. Sejak itu Suhrawardi menempuh jalan sufi untuk kemudian menghabiskan waktu cukup lama guna latihan-latihan spiritual dan meditasi. Di kota-kota yang disinggahinya, ia mengunjungi seikh Sufi yang masyhur untuk mendalami ilmu hakikat. Ia memakai waktu luangnya untuk tafakur dan zikir, serta memperbanyak ibadah dan 'uzlah. Puas bergaul dengan para sufi, Suhrawardi melanjutkan pengembaraan ke Anatolia (Asia Kecil) dan Suriah. Pada 1183, seusai menulis kitab *Hikmah Al-Isyraq*, ia melawat ke Aleppo, dan akhirnya ke Damsyik (Damascus). Di Damsyik, ia diterima menjadi penasehat kerohanian di istana Pangeran Malik az-Zahir Ghazi, putra Sultan Salahuddin Al-Ayyubi, yang lebih dikenal dengan Sultan Saladin, pahlawan besar dalam peperangan melawan tentara Salib. Pertemuan mereka berdua sempat membuat kagum Malik al-Zahir, penguasa Damaskus itu atas pengetahuan dan ilmunya yang sangat mendalam, baik dalam filsafat, tasawuf, maupun ilmu-ilmu agama. Bahkan seringkali terjadi perdebatan dalam banyak aspek keagamaan dengan para ahli agama (fuqaha), dia

menunjukkan kepiawaian dan mengalahkan lawan-lawan debatnya (Schimmel, 2000: 330)

Suhrawardi menunjukkan keterlatihan dan kepiawaiannya dalam mengungkapkan argumentasi dari pandangan-pandangan bebasnya dalam debat, serta penguasaannya yang luar biasa dalam banyak disiplin ilmu yang dipelajarinya selama ini. Akhirnya, Malik al-Zahir mengajak Suhrawardi untuk tinggal di istananya, sebuah tempat tinggal nyaman yang sesuai dengan keinginannya. Suhrawardi berhasil mengambil hati pangeran, menjadi pembimbingnya dan hidup di istana. Di situ, dalam pertemuan-pertemuan pribadinya yang berkembang luas, filsuf muda ini diriwayatkan telah menginformasikan kepada sang pangeran tentang filsafat barunya. Tak pelak lagi, kenaikan pesat Suhrawardi ke posisi istimewa bersinggungan dengan intrik dan kecemburuan istana yang lazim dijumpai dalam Abad Pertengahan. Para hakim, wazir, dan fuqaha Aleppo yang tidak senang dengan status guru yang meroket dari tutor terkemuka itu mustahil dapat membantu perkaranya.

Surat-surat kepada Saladin yang ditulis oleh hakim terkenal Qadhi Al-Fadhil menuntut Suhrawardi dieksekusi untuk mengakhiri hidup pemikir muda itu. Pendulum jam kemudian segera berbalik arah, kedekatan Kedekatan Suhrawardi dengan penguasa lokal Syiria, Malik al-Zahir, itu rupanya menimbulkan kecemburuan dan rasa tidak suka dari ahli-ahli agama. Para ahli agama atas nama dogmatisme keagamaan segera melayangkan tuntutan langsung kepada penguasa muslim, Shalahuddin al-Ayyubi, saat itu, karena putranya, Malik al-Zahir enggan

mengabulkan tuntutan mereka. Semata-mata karena dia amat mencintai aspek-aspek keilmuan yang ada pada diri Suhrawardi. Tuntutan mereka adalah bahwa ajaran-ajaran Syeikh Isyraq itu berbahaya bagi Islam, dan bahwa demi kepentingan iman, agardia dilenyapkan sebelum ajaran-ajarannya berkembang. Sang penguasa Ayyubiyah itu tidak punya pilihan lain kecuali mengabulkan tuntutan para kaum ulama untuk menghukum Suhrawardi Para sejarawan Abad Pertengahan menuduh Suhrawardi sebagai "zindiq" (anti agama), "merusak agama" dan "menyesatkan pangeran muda Al-Malk AzZahir", namun validitas tuduhan ini sangat kontroversional. Alasan eksekusi Suhrawardi yang lebih masuk akal tampaknya didasarkan atas doktrin politik sang filsuf yang terungkap dalam karya-karyanya tentang filsafat illuminasi.

Hal itu terlihat dari situasi kejadian tahun eksekusi Suhrawardi yang terjadi bersamaan dengan gejolak konflik politik dan militer. Raja Inggris, Richard Hati Singa, mendarat di Acre, dan pertempuran-pertempuran berlangsung antara Muslim dan Kristen memperebutkan Tanah Suci. Sultan besar Salahuddin jelas memberikan perhatian lebih besar pada urusan ini daripada menghiraukan eksekusi sang mistikus pengembara yang tidak dianggap sebagai ancaman nyata bagi keamanan politik.(6 Ketika eksekusi atas diri Syeikh Isyraq itu dilaksanakan adalah bertepatan dengan berkobarnya Perang Salib,antara umat Muslim versus umat Kristiani. Sementara untuk mengobarkan semangat perang melawan musuh, dukungan dari para ulama agama menjadi sangat urgen. Atas alasan itulah akhirnya Shalahuddin memerintahkan

putranya, Malik al-Zahir, untuk melaksanakan tuntutan sekelompok otoritas keagamaan itu

Ada tiga tokoh dengan nama Suhrawardi yang pernah hidup sezaman dengan Suhrawardi al-Maqtul. Pertama, ‘Abd Al-Qahir Abu Najib Suhrawardi (w.1168), pendiri tarekat Suhrawardiyah, murid Ahmad Al-Ghazali (Adik kandung Abu Hamid Al-Ghazali), kedua, Syihab al-Din Abu Hafs Umar al-Suhrawardi (1145-1234 M), keponakan sekaligus murid Suhrawardi pertama. Ia lebih berpengaruh daripada pamannya, ia menjadi Syaikh al-Syuyukh, guru resmi, di Baghdad pada zaman Khalifah al-Nasir. Ketiga, Syihab al-Din Yahya ibn Habasy ibn Amirak yang dijuluki al-Maqtul.

Dia kemudian pergi ke kota Halb dan belajar kepada al-Syafir Iftikharuddin. Di kota ini dia mulai terkenal yang membuat iri para fuqaha’, sehingga mereka mengecamnya dan dilaporkan kepada penguasa kota Halb, Al-Dzahir putra Shalahuddin al-Ayyubi. Sang pangeran kemudian melangsungkan suatu sidang yang dihadiri para fuqaha’ dan teolog, di mana Suhrawadi berhasil mengemukakan argumentasi-argumentasi yang kuat, sehingga membuatnya menjadi dekat dengan al-Dzahir dengan sambutan yang sangat baik. Namun orang-orang yang dengki terhadapnya mengirim surat kepada Shalahuddin al-Ayubi, yang memperingatkan bahaya akan tersesatnya aqidah al-Dzahir karena terus bersahabat dengan Suhrawadi. Kemudian al-Ayubi terpengaruh surat itu, dan memerintahkan putranya untuk segera membunuh Suhrawardi. Akhirnya, setelah meminta pendapat para fuqaha’ Halb, al-Dzahir memutuskan agar Suhrawardi dihukum gantung yang

berlangsung pada tahun 587 H di Halb, ketika Suhrawardi baru berusia tiga puluh delapan tahun (al-Taftzani, 2004: 194).

Suhrawardi kematiannya dalam usia muda (38 Tahun) karena hukuman mati dari penguasa, namun kelak mendapat pengikut yang luar biasa. Sadr ad-Din Qunawi adalah pengikut setia dan bahkan sangat setia. Tokoh inilah yang mengadakan ulasan lebih dalam terhadap buku *Hikmah al-Isyraq,* sebagai kata kunci pemikiran Suhrawardi. Begitu fanatik dan setianya tokoh ini sehingga menyebut tidak akan pernah ada karya yang mampu menyamai buku *Hikmah al-Isyraq* ini (Fakhry, 1970: 404).

B. Karya- Karya Suhrawardi

Suhrawardi meninggalkan sejumlah karya dan risalah tidak kurang dari 50 karya tentang filsafat dan gnostik dalam bahasa Arab dan Persia, yang oleh Seyyed Husein Nasr dikelompokkan menjadi lima bagian, yaitu :

a. Buku yang berisi pengajaran dan kaedah teosofi yang merupakan penafsiaran dan modifikasi terhadap filsafat paripatetis. Ada empat buku tentang hal ini yang ditulis dalam bahasa Arab, yaitu; *Talwihat, Muqawamat, Mutharahat,* dan *Hikmah al-Isyraq*. Khusus *Hikmah al-Isyraq* merupakan karya pamungkas yang secara seimbang menggunakan metode *aqliyah* dan *dzauqiyah,* dan menganjurakan berpuasa 40 hari sebelum mempelajari kitab tersebut, untuk persiapan memperkuat batin. Pembahasan buku

ini berkisar pada masalah Cahaya Tuhan, setelah mengkritik filsafat paripatetik.

b. Karangan pendek tentang filsafat dalam bahasa Arab dan Persia dengan gaya bahasa yang disederhanakan, yaitu; *Hayakil al-Nur, al-alwah al-'Imadiyah, Partaw-namah, Fi al-i'tiqad al-Hukama', al-Lamahat, Yazdan Syinakht,* dan *Bustan al-Qulub.*

c. Karangan pendek yang bermuatan mistik, ditulis secara umum dalam bahasa Persi, yaitu; *'Aql-i Surkh, Awz-i Par-i Jibrail, al-Ghurbat al-Gharbiyah, Lighat-i Muran, Risalat fi Halat al-Thifuliyah, Ruzi ba-Jamaat-i Shufiyan, Risalat fi al-Mi'raj,* dan *Syafir-i Simurgh.*

d. Komentar dan terjemahan dari filsafat terdahulu dan ajaran-ajaran keagamaan, seperti komentar terhadap karya Ibn Sina; *Risalah al-Thair, al-Isyarat, dan Risalah fi Haqiqah al-'Isyqi,* serta sejumlah tafsir al-Qur'an dan Hadis Nabi.

e. Doa-doa, yang lebih dikenal dengan *al-Waridat wa al-Taqdisat* (Nasr, 1964: 58-59).

Kendatipun usianya relatif pendek dan penuh dengan penderitaan dan pergolakan, Suhrawardi tetap meninggalkan sejumlah karya tulis yang tidak sedikit. Dari karya itu, beberapa di antaranya telah hilang, sedikit yang diterbitkan dan sisanya dalam bentuk naskah tersimpan di perpustakaan-perpustakaan di Iran, India dan Turki. Berbeda halnya dengan Ibn Sina dan al-Ghazali, karya

tulisnya tidak pernah diterjemahkan orang ke dalam bahasa Latin, karena itu ia tak pernah dikenal di dunia Barat. Tetapi pengaruhnya di dunia Timur hampir-hampir menyamai ketenaran Ibn Sina. Bahkan setiap sejarah filsafat Islami, yang tidak menyebut Isyraq-nya boleh disebut tidak lengkap. Kitab sejarah filsafat Muslim yang ditulis oleh orang Barat, seperti Munk dan de Boer, biasanya berakhir dengan Ibn Rushd karena mereka hanya mempertimbangkan segi-segi filsafat Muslim yang berpengaruh pada skolastik Latin. Padahal sesungguhnya, pada abad ke-7 H/13 M bukanlah merupakan akhir pemikiran spekulatif dalam Islam. Bahkan pada masa itulah muncul sebuah aliran pemikiran yang sangat penting yaitu aliran Isyraqiyyah. Tulisantulisan Suhrawardi berpengaruh di Timur pada masa yang sama ketika aliran Peripatetik mengembara ke Barat ke Andalusia untuk kemudian menjalar ke Eropa melaluiIbn Rushd dan kawan-kawan.

Suhrawardi juga dipengaruhi oleh ajaran Zoroasterianisme, khususnya tentang doktrin angelologi dan simbolisme cahaya (light) dan kegelapan (darkness). Ia menyamakan kebijakan para empu Zoroastrian kuna dengan ajaran Hermes dan dengan ajaran filsuf-filsuf Yunani sebelum Aristoteles, terutama Pythagoras dan Plato yang gagasannya hendak dihidupkannya kembali. Akhirnya secara langsung, ia dipengaruhi oleh tradisi besar Hermetisme yang merupakan peleburan ajaran kuna di Mesir, Khaldea dan Sabaea, yang melandaskan dirinya pada simbolisme primordial al-Kimi. Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pembangkit kembali kearifan abadi (philosophia perennis), atau apa yang disebutnya

sebagai Hikmat al-Ladunniyyah atau Hikmat al-'Atiqah yang hidup dalam alam pikiran India, Persia, Babilonia, Mesir dan Yunani kuna hingga masa Plato. Konsep Suhrawardi dan mazhabnya mengenai sejarah filsafat merupakan hal yang menarik untuk dikaji. Mazhab pemikiran ini menyamakan filsafat dan kearifan, bukan dengan sistematisasi rasional. Baginya, filsafat tidak bermula dari Plato dan Aristoteles, namun justru berakhir pada mereka. Aristoteles yang meletakkan kearifan dalam baju rasionalis telah menyempitkan cakrawalanya dan telah memisahkannya dari kearifan tentang kesatupaduan yang dimiliki oleh para empu di zaman purbakala. Dalam pandangannya, Hermes tak lain dari Nabi Idris as yang menjadi cikal bakal filsafat setelah menerima wahyu dari Allah SWT. Ia diilhami dari serangkaian ahli bijak dari Yunani, Persia kuna, dan akhirnya pada Islam yang menyatukan kearifan peradaban sebelumnya ke dalam rahim peradabannya. Patut dicatat bahwa rangkaian penyampaian doktrin Isyraqi mesti dipahami secara simbolis dan bukannya historis. Secara sederhana, skematisasi di bawah ini dapat menggambarkan hal tersebut.

C. Asal Usul Teosofi Iluminasi Suhrawardi

Suhrawardi adalah tokoh sufi falsafi yang paham tentang filsafat Platonisme, Paripatetisme, Neo-Platonisme, Hikmah Persia, aliran-aliran agama, dan Hermetitisme. Ia juga menguasai filsafat Islam, terutama al-Farabi dan Ibn Sina yang disebutnya sebagai Paripatetisme yang kemudian

dikritik, meskipun ia sendiri terpengaruh pandangan-pandangan mereka. Ia juga mengenal dengan baik para sufi abad ketiga dan keempat hijriyah, seperti Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj, dan Abu al-Hasan al-Kharqani, yang mereka itu menurut Suhrawardi adalah para *iluminasionis* Persi yang asli (Taftazani, 2003: 195).

Tasawuf Falsafi Suhrawardi dikenal dengan "Tasawuf Isyraqiyah (*illuminatif*) yang secara ontologis maupun epistemologis, lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya paripatetik Aristotelian. Kelemahan filsafat paripetetik secara epistemologis adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Secara ontologis, konsep tentang *eksistensi-esensi* filsafat paripatetik yang menyatakan bahwa yang fundamentel dari realitas adalah "eksistensi" ditolak oleh Suhrawardi. Baginya *esens*ilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang *eksistensi* hanya sekunder, merupakan sifat dari esensi, dan hanya ada dalam pikiran (Armahedi Mazhar, 2000: xv). Suhrawardi (1153-1191 M), dikenal dengan Syeikh *al-Isyraq* atau *Master of Illuminasionist* (Bapak Pencerahan), *al-Hakim* (Sang Bijak), *al-Syahid* (Sang Martir), dan *al-Maqtul* (yang terbunuh). Julukan *al-Maqtul* berkaitan dengan cara kematiannya yang diekskusi, juga sebagai pembeda dari dua tokoh lainnya yang mempunyai nama Suhrawardi, yaitu: 1) Abdul Qahir Abu Najib al-Suhrawardi (w. 1168 M), pengarang kitab *Adab al-Muridin*, dan 2) Abu Hafs

Umar Syihab al-Din al-Suhrawardi al-Bagdadi (1145-1234 M), kemenakan dan murid Abdul Qahir, pengarang buku *‘Awarif al-Ma’arif,* dan dikenal sebagai guru sufi resmi (*Syaikh al-Syuyukh*) disamping sebagai politikus di Bagdad (Schimmel, 1986: 251).

Menurut S.H. Nasr sumber pemikiran *isyraq* Suhrawardi ada lima, yaitu; *pertama*, pemikiran sufisme, khususnya al-Hallaj dan al-Ghazali. *Kedua*, pemikiran filsafat Islam paripatetik, khususnya Ibn Sina yang dipandang penting untuk memahami ajaran *isyraqi*. *Ketiga*, pemikiran filsafat sebelu Islam, yaitu aliran pyitagoras, Platonisme, dan Hermenisme. *Keempat*, pemikiran (*hikmah*) Persia kuno yang ia anggap sebagai pewaris langsung dari hikmah nabi Idris (Hermes). *Kelima*, ajaran Zoroaster, khususnya dalam menggunakan lambang “cahaya” dan “kegelapan” (Nasr, 1986: 85).

BAB III
SETTING SOSIAL
TEOSOFI ILUMINASI SUHRAWARDI

A. Asal-Usul Dinasti Safawi

Pasca invasi Mongol pada abad ketiga belas Masehi (1258 M.), di bagian wilayah Islam Timur, Hulagu menerapkan hukum dan adat istiadat Mongol di wilayah jajahannya, termasuk di Persia. Namun, segera saja para penguasa itu, yang dikenal dengan klan II-Khan memeluk agama Islam dalam tradisi maz|hab *Syi'ah Itsna 'Asyariyyah*, dan menamakan dirinya menjadi Sultan Khudabandah. Periode kekuasaan klan II-Khan, yang ditandai dengan persaingan Dinasti-Dinasti lokal antara satu dengan yang lain, telah dihentikan pada abad keempat belas Masehi oleh Timur Lenk (w. 807 H./1505 M.), yang telah mampu menaklukkan seluruh Persia, Irak, Syiria, Anatolia, Rusia Selatan, dan Asia Tengah dengan mengambil kota Samarkand sebagai ibukota. Sepeninggal Timur Lenk, Dinasti Timuriah tetap memerintah Persia dan Asia Tengah sampai pada abad keenam belas Masehi, dengan memakmurkan kota-kota seperti Syiraz, Tibriz, dan Herat sebagai pusat-pusat kota budaya dan seni (Nasr, 2003: 148-149).

Kelahiran Dinasti Safawi di wilayah Persia berawal dari sebuah gerakan tarekat pada abad ke 13 Masehi. Seorang sufi besar yang mengklaim dirinya sebagai keturunan *Ima>m* ketujuh, Musa al-Kazim bernama Safi ad-Din ‘Abd al-Fatah dilahirkan di Ardabil, Azerbaijan Timur pada tahun 1249 M. dan meninggal pada tahun 1334 M. Nama Safawi di ambil dari nama pendiri tarekat ini, yaitu Safi ad-Din. Dia mendirikan tarekat yang sangat terkenal pada waktu itu dengan nama tarekat *Safawiyah*. Tarekat ini didirikan pada waktu yang hampir bersamaan dengan berdirinya kerajaan Turki Usmani (1290 M.), dan mempunyai pengaruh yang sangat luas, sehingga di kemudian hari menjadi gerakan politik di mana para pengikutnya memiliki bala tentara yang sangat kuat dan mampu mendirikan Dinasti yang cukup besar dan berkuasa lebih dari dua ratus tahun di wilayah Persia, yang dikenal dengan Dinasti Safawi, dengan mengambil *Qazwin* dan kemudian *Isfahan* sebagai ibukota.

Safi ad-Din pendiri tarekat *Safawiyah* tersebut berasal dari keluarga kaya yang memilih sufisme (tasawuf) sebagai jalan hidupnya. Dia berguru kepada seorang sufi yang bernama Taj ad-Din Ibrahim Zahidi (1216-1301 M.) yang dikenal dengan nama *Zahid Gilani*. Berkat prestasi dan ketekunannya dalam bertarekat, maka Safi ad-Din diambil menantu oleh gurunya. Setelah sang guru meninggal pada tahun 1301 M., dia menggantikan posisi mertua dan gurunya tersebut sebagai seorang guru sufi, yang tarekatnya dinamakan tarekat “Safawiyah”. Tarekat ini semula bertujuan untuk memerangi orang-orang yang ingkar syari’at yang disebut “ahli-ahli bid’ah”. Ordo *Safawiyah* ini

pada awalnya adalah ordo atau tarekat Sunni, tetapi kemudian berubah menjadi ordo Syi'ah yang tidak diketahui asal mulanya. Hanya saja diketahui, bahwa di Persia pada saat itu telah berkembang ordo-ordo Syi'ah, yaitu; *Kubrawi, Khalwati*, *Bektasyi,* dan *Bairami* (Trimingham, 1999: 96-98).

Terekat ini semakin populer setelah diubah bentuknya dari pengajian tarekat murni yang bersifat lokal, menjadi gerakan keagamaan yang bersifat sufistis, sehingga semakin besar pengaruhnya di wilayah Persia, Syiria, dan Anatolia. Safi ad-Din mengangkat murid-muridnya yang dipilih menjadi wakil yang disebut dengan "Khalifah" di negeri-negeri di luar kota Ardabil. Sepeninggal Syeikh Safi, kepemimipinan tarekat *Safawiyah* ini dipegang oleh putranya yang bernama Syeikh S}adr ad-Din, yang pada masanya pengaruh tarekat ini semakin meluas sampai ke wilayah Transaxonia. Penerus Syeikh Sadr ad-Din adalah putranya yang bernama Khawjah Ali, dan kemudian dilanjutkan oleh putra Khawjah Ali yang bernama Syeikh Ibrahim. Kepemimipinan Syeikh Ibra>hi>m dianggap sebagai masa terakhir gerakan tarekat *Safawiyah* yang bersifat keagamaan dan keruhaniahan murni. Hal ini karena semenjak kepemimpinan tarekat *Safawiyah* dipegang oleh penggantinya, yaitu Syeikh Junayd (1447-1460 M.), tarekat ini berubah menjadi gerakan politik dan kekuasaan.

Syeikh Junayd, karena berselisih dengan pamannya yang bernama Ja'far, akhirnya terusir dari Ardabil. Namun dalam petualangannya, dia dilindungi oleh penguasa AK Koyunlo, Uzun Hasan di di Diyar Bakr. Setelah merasa kuat dengan dukungan Uzun Hasan, Syeikh Junayd

berusaha merebut kembali Ardabil dari tangan penguasa yang bernama Shirwanshah. Namun, dalam pertempuran di lembah Karahsu pada tahun 1460 M., Syeikh Junayd tewas di medan perang. Sepeninggal Syeikh Junayd, kepemimipinan tarekat ini dipegang oleh putranya yang bernama Haydar. Dia mulai menyusun kembali kekuatan dari para pengikut tarekatnya dengan menggunakan sorban merah sebagai identitas mereka, sehingga mendapatkan julukan "Qizil Bash" (si kepala merah). Setelah merasa kuat, Haydar ingin membalas dendam atas kematian ayahnya kepada Shirwanshah. Namun, dalam pertempuran di benteng Darband Haydar tewas pada tahun 1488 M..

Bermula pada tahun 1501 M., para pengikut tarekat ini mengangkat salah seorang putra ke dua Haydar, yang bernama 'Abd al-Muzaffar sebagai pemimipin pemerintahan yang kemudian diberi gelar Sultan Isma'il Syah I. Dia mengumpulkan pengikut tarekat *Safawiyah* pada musim semi, sehingga berkumpul sekitar 7000 orang dari suku Turki yang diangkat menjadi tentara Qizil Bash sebagai sendi kekuatan Dinasti Safawi. Isma'il Syah I dan keturunannya inilah yang menjadi penerus kekuasaan Dinasti Safawi di wilayah Persia yang berkuasa sejak tahun 1501 M. sampai dengan tahun 1779 M..

Atas dukungan kabilah-kabilah suku Turki tersebut, kaum tarekat *Safawiyah* yang dipimpim oleh Isma'il Syah I, berhasil membalas kematian ayahnya dengan membunuh Shirwanshah. Kemudian dilanjutkan dengan menaklukkan Azarbaijan, dan kemudian merebut kota Tibriz pada tahun 1499 M.. Selanjutnya dengan cepat mengembangkan kekuasaan mereka ke seluruh Persia, mulai dari wilayah

Iran modern, Kaukasia, Balukhistan, Afghanistan, dan sebagian besar wilayah Asia Tengah. Isma'il Syah I memproklamirkan dirinya sebagai "Syah", dan menetapkan *Syi'ah Itsna 'Asyariyyah* sebagai mazhab resmi negara. Peristiwa yang gemilang dan sekaligus menandai berdirinya Dinasti Safawi ini terjadi pada tahaun 907 H./ 1501 M.. Isma'il Syah I mendirikan imperium yang kokoh di sisi timur dari wilayah Turki Us|maiah, dan di sisi barat Dinasti Mughal India, dengan memproklamirkan *Isfahan* sebagai ibukotanya. *Isfahan* dibangun menjadi salah satu kota terindah di antara kota-kota lain di seantero dunia Islam, sekaligus sebagai saksi bisu kebangkitan kembali ilmu-ilmu keislaman, khususnya Filsafat Islam. Dinasti S}afawi> berakhir, ketika pada tahun 1193 H./1779 M., seorang pemimpin dari klan Turkman, Agha Muhammad Khan Qajar merebut Teheran dan dari sana merebut daerah Persia sisanya, dan mendirikan Dinasti Qajar yang berlangsung sampai pada tahun 1343 H./1924 M.(Nasr, 2003: 152-154).

Sebagian sarjana Barat maupun sarjana Muslim sendiri ada yang berpendapat bahwa Filsafat Islam telah mati setelah mendapatkan serangan dari al-Gazali, atau setidak-tidaknya telah mati pasca Ibn Rusyd pada abad keduabelas M. Lebih-lebih lagi setelah terjadinya invasi Mongol ke Bagdad pada abad ketigabelas Masehi (Nur, 2002: 7). Nurcholis Madjid (1984: 33) menyatakan bahwa serangan al-Gazalī hampir sempurna sehingga orang takut berfilsafat dan khawatir dihukumi kafir. Memang benar, serangan tehadap filsafat itu terjadi, tetapi hanya pada sebagian wilayah Islam Sunni (Bagdad) yang mengakibatkan kemandegan pemikiran Filsafat Islam

Paripatetik (mazhab pertama). Namun, di wilayah Islam Syi'i di Persia, terutama dibawah dinasti Safawi filsafat terus hidup bahkan melahirkan tokoh-tokoh besar, seperti Suhrawardi yang mendirikan aliran *Hikmah al-Isyraq* sebagai "maz|hab kedua" Filsafat Islam, dan Mulla Sadra yang mendirikan *al-Hikmah al-Muta'aliyah* sebagai maz|hab "ketiga" Filsafat Islam.

Oleh sebab itu, kiranya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa, filsafat Islam yang sebenarnya justeru berkembang setelah Ibn Rusyd, bukan sebelumnya, dengan corak baru. Tipe filsafat Islam di Persia yang dikenal dengan sebutan *Hikmah* (Arab), h*ikmat* (Persia), dan *theosophy* (Inggris) atau juga bisa disebut filsafat sufistik, dan lebih popular lagi disebut "Filsafat Hikmah", dapat dicermati pada pernyataan Sayyed Hossein Nasr, seperti yang ditulis Nurcholish Madjid (1992: 70) sebagai berikut:

"Di Iran, Filsafat Islam tidak pernah mati sebagai tradisi yang hidup setelah abad pertengahan, bahkan tetap bertahan hingga masa sekarang. Bahkan telah terjadi kebangkitan besar Filsafat Islam selama masa dinasti Safawi dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Mir Damad dan Mulla Sadra. Kebangkitan kedua terjadi selama abad ke-13 H./19 M. yang diprakarsai oleh Mulla 'Ali Nuri, Mullā Hadi Sabziwari, dan lain-lain. Perkembangan ini menjadi tradisi yang berlanjut secara kuat di universitas-universitas (madrasah) Islam hingga masa pemerintahan Pahlevi. Sejak akhir perang dunia pertama, filsafat Eropa terutama dari mazhab Perancis yang dikenal dengan tokoh-tokohnya seperti Rene Descartes dan Henry Bergson, sangat berpengaruh di kalangan terpelajar di Barat,

khususnya pada universitas-universitas dan sekolah-sekolah modern. Pada hal pengenalan terhadap filsafat Perancis tersebut telah terjadi sejak masa pemerintahan Qajar di Persia. Ini menunjukkan bahwa tradisi Filsafat Islam, terutama aliran Mulla Sadra secara serius dipandang sebagai suatu perspektif intelektual yang hidup dan terus aktif, dan mampu menghadapi tantangan dari berbagai maz|hab pemikiran Eropa. Kebangkitan ini terus berlanjut sampai sekarang melewati transformasi yang terjadi di Iran, sementara studi tentang filsafat Eropa semakin berkurang, kecuali ketika disajikan dalam bentuk yang revolusioner dengan warna Islam".

Filsafat hikmah membentangkan dasar-dasar filsafat Islam yang mengndung unsur nilai aksiomatik dasar yang menjadi pijakan untuk memahami problem-problem keagamaan kita yang dalam beberapa hal, telah kehilangan orientasi intelektual dan spiritualitasnya. Filsafat hikmah ini telah menawarkan sebuah modus filosofis, keagamaan, rasionalis-intuitif, dan penyingkapan realitas sejati. Oleh sebab itu filsafat hikmah mampu mengembangkan pesan-pesan al-Qur'an dan Sunnah, sehingga tidak keluar dari doktrin Islam secara komprehensif. Semakin filosofis seseorang, semakin kuat pula keberagamaan dan kedekatan dirinya kepada Tuhan. Jika filsafat hikmah diberdayakan untuk memahami dan menghayati ajaran Islam, maka cita agama Islam masa depan yang ideal akan dapat kita rengkuh. Yakni menjadi umat yang mampu mengendalikan materi untuk kemaslahatan umat, dan bukan sebakliknya, karena nilai intelektualitas dan spiritualitas agama secara

harmonis menjadi pondasi keberagamaan dan peradaban umat.

B. Motivasi Lahirnya Teosofi Iluminasi

Munculnya beragam pola pemikiran dalam Islam sering menjadi pemicu terjadinya realitas perpecahan, konflik, serta saling menyalahkan di kalangan umat Islam. Hal tersebut seharusnya tidak perlu terjadi apabila masing-masing memahami karakteristik model atau pola yang dipakai dalam menyikapi problem kehidupan maupun dalam memahami agama. Misalnya, filsafat Islam sesungguhnya bukan sekedar bahasan tentang isme-isme atau aliran-aliran pemikiran Islam beserta tokoh-tokohnya, tetapi lebih merupakan bahasan tentang proses berfikir, yaitu berfikir kritis analitis dan sistematis dalam menjawab problrm-problem fondamental, yang lebih mencerminkan proses berfikir dan bukan sekedar 'produk' pemikiran. Oleh sebab itu, filsafat merupakan alat intelektual yang terus menerus diperlukan umat manusia dalam menguak kebenaran. Ia harus berkembang secara ilmiah, baik untuk dirinya sendiri maupun disiplin ilmu yang lain dan agama. Hal ini dapat difahami karena filsafat melatih akal pikiran untuk bersikap kritis analitis dan mampu melahirkan ide-ide yang segar, sehingga ia menjadi alat intelektual yang sangat penting bagi ilmu-ilmu lain, termasuk ilmu agama dan teologi.

Wacana pola pemikiran di dunia Islam, secara garis besar hanya memiliki lima orientasi utama, yaitu; tekstual-normatif, falsafi, mistis, teosofi, dan korespondensi.

Wacana tekstual melahirkan ilmu-ilmu Islam normatif seperti fiqh, tauhid, ilmu tafsir, ilmu hadis dengan tokoh-tokoh fuqahak, mutakallimin, mufassirin, muhaddisin dan sebagainya. Sementara wacana falsafi dan mistis yang diadopsi umat Islam dari Yunani dan Persia kuno, melahirkan para filosof Muslim seperti; al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, ar-Razi, Ibn Bajjah, Ibn Tufail, dan Ibn Rusyd, serta melahirkan para mistikus Muslim seperti; Rabi'ah al-'Adawiyah, Abu Yazid al-Bustami, Husain al-Hallaj, dan al-Gazali. Gabungan dari wacana falsafi dan mistis tersebut, melahirkan wacana keempat yaitu "teosofi"[3] atau juga disebut filsafat sufistis yang melahirkan tokoh-tokoh seperti; Suhrawardi, Ibn 'Arabi, 'Abd al-Karim al-Jili, Mir Damad, Qutb ad-Din Syirazi, dan Mulla Sadra. Teosofi selain bertumpu pada rasio filsafat, ia juga bertumpu pada rasa (*zauq*) mistis (Drajad, 2005: 38). Sementara pola pemikiran kontemporer Abed al-Jabiri mengedepankan kesesuaian antara penalaran dengan kondisi real di lapangan atau hukum-hukum alam disebut pola pemikiran korespondensi.

Akar pemikian teosofi Islam sangat mendasar, karena dia menelusuri bahan-bahannya hingga pada sumber yang paling awal. Pemikiran teosofi meramu pemikirannya dari berbagai sumber hikmah ketuhanan yang menurutnya

---

[3] *Theosophy* berasal dari kata *theos*, yang berarti Tuhan (*God*) dan *sophia*, yang berarti *knowledge*, *doctrine*, dan *wisdom* (pengetahuan, ajaran inti, dan hikmah). Pembahasan yang menukik pada inti permasalahan yang berkaitan dengan ketuhanan, yakni dengan menyelami misteri-misteri ketuhanan yang paling dalam. Pokok kajian teosofi adalah menyingkap misteri ketuhanan yang masih tersembunyi (Drajad, 2005: 217-218).

bersifat universal dan abadi yang diturunkan Tuhan melalui Hermes (Nabi Idris As.) sebagai pembangun falsafah dan sains. Hermes adalah utusan Tuhan yang bertugas menjadi juru penerang dan penghubung antara manusia dengan Tuhan. Dia adalah penafsir dan penjelas undang-undang Tuhan. Menurut wacana sejarah filsafat, tradisi yang dilakukan Hermes tetap dipelihara dan dikembangkan oleh para filosof generasi berikutnya, baik dari para bijak Yunani maupun Persia kuno yang akhirnya masuk ke dalam dunia Islam (Hidayat, 1996: 13-16). Sementara menurut mitologi Yunani, tokoh legendaris bernama "Hermes" tersebut bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dari Dewa-Dewa gunung Olympus ke dalam bahasa yang bisa ditangkap oleh manusia (Sumaryono, 1999: 23). Hermes merupakan simbol duta yang membawa misi dari Dewa untuk disampaikan kepada manusia, yang dalam literatur Islam disebut "Rasul". Oleh sebab itu, ada yang menganggap bahwa Hermes adalah Nabi Idris As. dalam al-Qur'an, dan ada pula yang menganggap Nabi Musa As. (al-Jabiri, 1989: 153)..

Hermes atau Nabi Idris As digelari *Abu al-Hukama' wa atibba'* (Bapak para filosof dan dokter). Dia mempunyai murid bernama Asclepius dan Aghatsadaimon yang ketiganya merupakan tokoh pertama yang menggabungkan unsur kenabian dan *hikmah* atau falsafah. Penelusuran mata rantai guru-murid dapat dilacak dari Aristoteles yang berguru kepada Plato, Plato berguru kepada Socrates, Socrates berguru kepada Pythagoras, Pythagoras berguru kepada Empedocles, dan akhirnya sampai kepada Aghatsadaimon dan Hermes (Ziai, 1993: 21). *Hikmah*

tersebut kemudian terbagi ke dalam dua cabang, yaitu Persia dan Mesir yang kemudian menyebar ke Yunani, dan selanjutnya *hikmah* dari Persia dan Yunani masuk ke dalam peradaban Islam (Nasr, 1969: 61). Filosof dan sufi Muslim yang dianggap pemegang mata rantai *hikmah* tersebut adalah Dzu an-Nun al-Misri, Abu Yazid al-Bustami, Abu Sahl at-Tustari, Manshur al-Hallaj, Abu al-Hasan al-Kharqani, dan juga tokoh-tokoh seperti Ibn Sina dan al-Gazali (Drajad. 2005: 41).

Untuk lebih jelasnya, teosofi merupakan model pemikiran yang memadukan atau jalan tengah antara filsafat dan tasawuf. Dengan kata lain, teosofi adalah modifikasi baru antara latihan intelektual teoritik melalui metode filsafat dengan penyucian hati melalui motode tasawuf. Teosofi merupakan bagian terpenting dari fenomena keagamaan, karena berusaha menyingkap misteri ketuhanan yang masih tersembunyi dalam kaitannya dengan manusia dan alam semesta. Menurut Suhrawardi, teosofos adalah orang yang ahli dalam dua hikmah sekaligus, yaitu hikmah *nazhariyyah* dan hikmah *'amaliyyah*, yang dalam istilah bahasa Arab disebut *al-hakim al-muta'allih* (theosophos, teosofos). Jadi, teosofos adalah orang yang mampu mengawinkan antara latihan intelektual teoritis melalui filsafat dengan penyucian jiwa melalui sufisme. Ia tidak hanya menjadi pemilik pengaetahuan rasional saja melaui kegiatan olah piker, melainkan juga menjadi orang suci melalui proses olah rasa (Drajad, 2005: 218).

BAN IV
ONTOLOGI TEOSOFI ILUMINASI SUHRAWARDI

A. Pendahuluan

Berpikir mengenai; apakah ada itu?, di dalam filsafat disebut *ontologi.* Berpikir mengenai; bagaimana itu? disebut *epistemologi*. Sedangkan berfikir; untuk apa tahu disebut *aksiologi*. Filsafat Islam sebelum berkembang, juga berawal dari penerimaan pemikiran Yunani. Pengaruh pemikiran Yunani tersebut tampak dengan jelas pada pokok-pokok pikiran tokoh-tokoh filosof muslim. Pemikiran Islam (filsafat) yang berasal dari produk Yunani tersebut memang tidak dapat dipungkiri, tetapi kita seharusnya menyadari bahwa hal itu tidak sepenuhnya dapat menyelesaikan persoalan kekiniaan, karena konteks persoalan yang dihadapi sudah banyak berubah. Oleh karena itu, diperlukan pengkajian kembali terhadap keberadaan filsafat Islam yang lebih sesuai untuk menjawab persoalan kekinian.

Ontologi berasal dari dua kata *onto* dan *logi,* artinya ilmu tentang ada. Ontologi adalah teori tentang ada dan realitas (Asy'ari, 1992: 18). Ontologi (ilmu hakekat) merupakan bagian dari metafisika, dan metafisika

merupakan salah satu bab dari filsafat (Saefuddin, 1998: 37). Meninjau persoalan secara ontologis adalah mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas. Jadi, ontologi adalah bagian dari metafisika yang mempelajari hakekat dan digunakan sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan atau dengan kata lain menjawab tentang pertanyaan apakah hakekat ilmu itu. Apa yang dapat kita alami dan amati secara langsung adalah fakta, sehingga fakta ini disebut fakta empiris, meliputi seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh panca indera. Pembicaraan ontologi perlu pemisahan antara kenyataan dan penampakan. dan pertanyaan penting dibidang ontologis adalah: "apakah yang merupakan hakekat terdalam dari segenap kenyataan (Soemargono, 1987: 191–192).

Secara ontologis ilmu membatasi lingkup penelaahan keilmuannya hanya pada daerah-daerah yang berada pada jangkauan pengalaman manusia. Dengan demikian obyek penelaahan yang berada dalam daerah pra pengalaman (seperti penciptaan manusia atau pasca pengalaman (seperti hidup sesudah mati) tidak menjadi pembahasan dalam ontologi (Suriasumantri, 1990: 105 – 106). Dasar utama dalam kajian ontologi ini adalah apa yang ada, dimana yang ada dan apa kebenaran itu. Sedemikian mendasar dan mendalamnya persoalan-persoalan ini, sehingga manusia dihadapkan pada jawaban-jawaban yang berbeda.

1. Persoalan pertama "*what is being*" (apa yang ada?). memberikan jawaban yang berbeda-beda sesuai dengan keyakinan mereka.

a. *Monisme*, yang ada hanya satu dan yang satu itu serba spirit dan idea, maka melahirkan aliran spiritualisme dan idealisme. Tetapi jika yang satu itu serba materi melahirkan materialisme.
b. *Dualisme*, yang ada serba dua, misalnya jiwa dan raga, maka lahirlah aliran *eksistensialisme.*
c. *Pluralisme*, yang ada terdiri dari banyak unsur.
d. Yang ada adalah sesuatu yang tidak dapat diketahui, maka lahir aliran *agnostisme*.

2. Persoalan kedua "di mana yang ada", jawabannya adalah:
   a. Yang bersemayam dalam dunia ide, bersifat abstrak tetap dan abadi.
   b. Yang ada bermukim di dunia ide yang bersifat kongkrit dan individual, sehingga kebenarannya terbatas dan berubah-ubah.
3. Persoalan ketiga "apakah kebenaran itu", jika yang dimaksud kebenara itu kekal dan abadi maka itu adalah Tuhan. Tapi jika kebenarannya berubah-ubah maka persoalannya adalah bagaimana perubahan itu dan apa yang menentukan perubahan itu (Sudarminto, 2002: 18).

B. Ontologi Teosofi Iluminasi

Suhrawardi adalah tokoh filosof sufistis yang paham tentang filsafat Platonisme, Paripatetisme, Neo-Platonisme, hikmah Persia, aliran-aliran agama, dan Hermetitisme.

Falsafat sufistis Suhrawardi dikenal dengan ”Filsafat Isyraqiyah“ (*illuminatif*) yang secara ontologis maupun epistemologis lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya Paripatetik Aristotelian. Kelemahan filsafat Paripetetik secara epistemologis menurut Suhrawardi adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Memang manusia adalah makhluk berfikir dan merupakan ciptaan Tuhan yang paling sempurna dibanding dengan makhluk Tuhan lainnya. Kapasitas berfikir yang dimilikinya menjadikan manusia menempati kedudukan tertinggi diarrtara makhluk Tuhan lain. Kemampuan ini pula yang mendorong manusia menuju ke kondisi yang lebih baik. Manusia diciptakan Tuhan dengan ciri khusus yang tidak dimiliki oleh makhluk yang lain, yaitu daya befikir. Akan tetapi ada yang lebih spesifik lagi bagi manusia yaitu intuisi atau daya batiniyah yang oleh Suhrawardi di padukan dengan daya berfikir tersebut, sehingga menghasilkan pemikiran Iluminasi atau *Hikmah al-Isyraq*.

Suhrawardi berusaha menggabungkan dua aliran pemikiran menjadi satu dengan konsep teosofi sebagai jalan tengah antara falsafah dan tasawuf. Teosofi adalah modifikasi baru antara latihan intelektual teoritik melalui falsafah dan pemurnian hati melalui sufisme. Suhrawardi sendiri merupakan sosok pemikir filsafat sufistis yang tergolong filsuf minor, yang belum banyak dikenal oleh para ilmuan, baik ilmuan Barat (orientalis) naupun

cendekiawan Muslim. Padahal sebenarnya, posisi pemikiran Suhawardi memiliki arti penting sebagai kelanjutan dari tradisi intelektual Islam yang dianggap telah lenyap setelah serangan al-Ghazali. Kajian tentang Suhrawardi baru dimulai pada awal abad XX karena para Orientalis dan sejarawan barat menganggap Suhrawardi sebagai figur penting yang mewarisi pemikimn falsafi pasca ibnu Rusyd (Drajad, 2005: 25).

Menurut Suhrawardi, cahaya dan gelap masing-masing memiliki 2 jenis. Cahaya terbagi menjadi calnya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri (nur *binafsihi li nafsihi*), dan cahaya dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang lain (*nur fi nafsihi wa huwa li ghairihi*). Bentuk cahaya pertama merupakan cahaya asli, paling murni, dan tidak tercarnpur dengan kegelapan sedikitpun, dan tidak inheren di dalam sesuatu apapun yang lain. Cahaya jenis ini merupakan bentuk cahaya yang paling mandiri. Sementara cahaya yang kedua adalah bentuk cahaya yang bersifat aksidental dan terkandung di dalam sesuatu yang lain. Cahaya ini sudah tercampur dengan unsur kegelapan.

Selain istilah cahaya dan gelap, Suhrawardi juga memperkenalkan istilah *barzakh* (*ishmus*), yaitu pembatas. *Barzakh* merupakan simbol dari sebuah perantara, dimana dapat berfungsi menjadi penghubung antar yang nyata dengan yang gaib. *Al-Barzakh al-A'La* (*The Supreme Barzakh*) berada di antara Allah dengan ketiadaan. *Barzakh* berfungsi sebagai penengah antara gelap dan terang, namun dia tidak termasuk ke dalam cahaya atau kegelapan. Bentuk asli *barzakh* adalah gelap, sehingga bila terkena pancaran

cahaya, ia akan masuk ke dalam terang tetapi jika tidak terkena cahaya dia akan terjatuh ke dalarn kogelapan mutlak dan akhirnya lenyap. Dengan kata lain, jika *barzakh* memiliki cahaya maka cahaya itu pasti berasal dari sumber lain selain dirinya, sebab bentuk asli dari *barzakh* adalah gelap.

Uraian di atas menunjukkan bahwa elaborasi Suharawardi mengenai cahaya memiliki 3 dimensi pembagian, yaitu cahaya, kegelapan, dan *barzakh*. Ketiga unsur ini menjadi dasar untuk memahami perbedaan pemikiran falsafi Suhrawardi dari pemikiran falsafi lain. Konsep cahaya Suhrawardi dapat digambarkan ke dalam tiga kerangka hierarki yang akhirnya membentuk konsep cahayanya Konsep cahaya ini oleh Suhrawardi juga biasa disebut dengan hierarki ke-Malaikatan. Sekalipun berbeda penjabaran dan penggunaan sistem hierarki cahaya-cahaya dalam filsafat Suhrawardi, namun dia tidak dapat menghindar dati pengaruh konsep ontologi yang dikembangkan oleh Neo-Platonisme tentang teori emanasi yang kemudian dikembangkan oleh al-Farabi disebutnya dengan iluminasi (*'isyraqi*). Konsep *isyraqi* ini digunakan untuk menjembatani teori emanasi dan konsep cahaya Suhrawardi.

Suhamwardi mengembangkan teori emanasi menjadi teori ilurninasi (*isyraqi*). Melalui teori iluminasinya, dia menyatakan bahwa iluminasi *dan Nur al-Anwar* menghasilkan cahaya-cahaya yang dinamakan cahaya-cahaya murni *(al- anwar al-mujarradah, al-anwar al-mahdiyyah*) disebut juga dengan cahaya-cahaya penguasa, dan cahaya-cahaya dominator (*al-anwar al-qahirah*).

Disebut cahaya-cahaya yang dominator karena cahaya-cahaya ini manguasai cahaya-cahaya yang berada di bawahnya. Jadi, cahaya-cahaya yang dominator bersifat menguasai sedangkan cahaya-cahaya yang ada di bawahnya bersifat cinta (‘*isyq*) kepada cahaya-cahaya yang ada di atasnya. Dalam konsep cahaya Suhrawardi, selain peringkat cahaya vertikal (*tabaqah at-thul*) terdapat peringkat cahaya horizontal (*tabaqah al-‘ard}*).

Cahaya-cahaya murni dibagi ke dalam dua kelompok: cahaya-cahaya dominator (*al-Anwar al-Qahirah*) dan cahaya-cahaya pengatur (*al-Anwar al-Mudabbirah*). Cahaya-cahaya dominator dibagi kedalam dua jenis :

1. Cahaya-cahaya dominator vertikal (*al-Anwar al-Qahirah at-thuliyyah*) yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya tegak lurus yang dinamakan *tabaqah at-thul*.
2. Cahaya-cahaya dominator horizontal (*al-Anwar al-Qahirah al-‘ardiyyah*), yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya mendatar yang dinamakan *tabaqah al-‘ard}*.

Mengenai hierarki cahaya-cahaya ini dapat membantu dalam memahami filsafat iluminasi Suhrawardi, dimana tiap-tiap hierarki cahaya memiliki perannya masing-masing. Ketiga hierarki cahaya-cahaya tersebut dapat dijelaskan sebagaimana berikut:

1. Peringkat Vertikal (*Tabaqah at-Thul*)

   Puncak hierarki cahaya ini diduduki oleh *Nur al-Anwar,* yang oleh pengikut Peripatik disebut Akal. *Nur*

al-Anwar merupakan *Nur al-Qahir* terbesar dan tertinggi, sekaligus merupakan sumber dari cahaya-cahaya yang lain. Ia Maha Sempurna, Mandiri, Esa, sehiagga tidak ada satupun yang menyerupai-Nya, Ia adalah Allah. Ia tidak bergantung kepada yang lain, dan sebaliknya selain Dia, bergantung kepada-Nya. Ia adalah Realitas Tunggal yang meliputi segalanya, baik fisik maupun non fisik.

2. Peringkat Horizontal (*Tabaqah al-'Ard*})

   Hierarki cahaya ini merupakan sistem penyebaran cahaya-cahaya dorninator kedua. Proses penyebman cahaya-cahaya ini sanagt berbeda demi hierarki penyebaran cahaya-cahaya dominator pertama. Perbedaannya yaitu bila hierarki cahaya-cahaya dominator pertama mearbentang secara vertical dari atas ke bawah maka penyebaran cahaya-cahaya dominalor kedua bersifat melebar secara horizontal.

3. Cahaya-cahaya Pengatur (*al–Anwar al -Mudabbirah*)

   Jenis penyebaran cahaya-cahaya pengatur ini adalah bentuk hierarki ketiga dan merupakan hierarki terakhir dalam system ke-Malaikatan Suhrawardi. Cahaya-cahaya pengatur ini bertugas menjaga dan memelihra bola-bola langit angkasa yang ada di bawah kekuasaannya. Cahaya-cahaya ini memiliki sebutan tersendiri sesuai dengan fungsi dan tugasnya sebagai pemelihara Di antara nama dari cahaya-cahaya pengatur ini adalah Jibril yang dalam tradisi teologi Islam disebut juga dengan *ruh al-quds* atau akal aktif

(*'aql al-fa'al*) dalam tradisi para filsafat Islam (Drajad, 2005: 242).

Inti utama filsafat illuminasi Suhrawardi adalah sifat dan penyebaran cahaya. Cahaya menurutnya bersifat immaterial dan tak dapat didefinisikan. Cahaya seperti entitas yang paling terang di dunia ini, sehingga tidak membutuhkan definisi. Adapun mengenai gradasi essensi menurut Suhrawardi, apa yang disebut eksistensi hanyalah formulasi abstrak, yang diperoleh pikiran dari substansi ekstemal. Eksistensilah yang aksiden dan essensilah yang prinsipal. Reatitas yang sesungguhnya atau benar-benar ada hanyalah esensi-esensi yang tidak lain merupakanb bentuk-bentuk cahaya. Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri karena ketiadaannya berarti kegelapan d\an tidak dikenali. Sebab itu ia tidak membutuhkan definisi. Sebagai realitas yang meliputi segala sesuatu cahaya menembus ke dalam susunan setiap entitas, baik yang fisik maupun non fisik, sebagai sebuah komponen yang esensial dari cahaya.

Namun demikian, menurut Suhrawardi masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan cahaya segala cahaya yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dekat dengan *Nur al-Anwar* yang merupakan cahaya yang paling sempuma berarti semakin sempurnalah cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan tingkat

kesempurnaan wujud. Dengan demikian, realitas ini tersusun atas gradasi essensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat.

Agar realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakan tersebut keluar dari Cahaya Segala Cahaya yang Esa Yang Kuat Kebenderangannya, menurut Husein Ziai (1998: 147-150) proses itu pada dasarnya tidak berbeda dengan teori emanasi pada umunnya, yaitu: (1) gerak menurun yang mesti dari yang tinggi ke yang lebih rendah, yaitu emanasi diri Cahaya Segala Cahaya, (2) Pengeluaran penciptaan dunia tidak diciptakan atau dijadikan dari tiada, apakah dalam masa tertentu atau tidak sekaligus, tidak ada pembuat dan tidak ada kehendak Tuhan, (3) Keabadian dunia, (4) Hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah. Namun gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan kaum Neoplatonis, tetapi mengkombinasikan dua proses.

Proses pertama, adalah emanasi cahaya pertama juga disebut cahaya terdekat (*an-Nur al-Aqrab*) dari Cahaya Segala Cahaya. Cahaya pertama benar-benar diperoleh. Perbedaan antara cahaya ini dan Cahaya Segala Cahaya hanya dalam tingkat intensitas (*syaddah*) mereka yang relatif, yang menjadi ukuran kesempurnaan. Sedang Cahaya Segala Cahaya sebagai cahaya yang benar-benar mentubi (intens). Cahaya pertama bercirikan: a. ada sebagai cahaya abstak, b. mempunyai gerak ganda, ia "mencintai" (*Yuhibbuh*) serta melihat (*yusyahidu*) Cahaya Segala Cahaya yang ada di atasnya dan mengendalikan (*yaqharu*)

serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada dibawahnya, c. mempunyai sandaran dan sandaran ini mengimplikasikan sesuatu seperti "zat,, yang disebut Suhrawardi yang mempunyai “kondisi” (*hay'ah*), zat dan kondisi ini sarna-sama berperan sebagai wadah bagi cahaya, d. Cahaya pertama sesuatu semisal kualitas atau sifat yakni kaya (*ghani*) dalam hubungannya dengan cahaya yang lebih rendah dan miskin (*fakir*) dalam hubungannya dengan Cahaya Segala Cahaya. Ketika cahaya pertama melihat *Nur al-Anwar* dengan berlandaskan cinta dan kesamaan, cahaya abstrak lain diperoleh dari cahaya pertama. Ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, “zat” dan"kondisi"nya sendiri dapat diperoleh.

Kedua, proses ganda iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama diperoleh, ia mempunyai visi langsung terhadap Cahaya Segala Cahaya tanpa durasi, momen tersendiri, tempat. Cahaya Segala Cahaya seketika itu juga menyinarinya, sehingga menyalakan cahaya kedua dan zat serta kondisi yang dihubungkan dengan cahaya pertama. Cahaya kedua ini, pada prosesnya menerima tiga cahaya, yakni dari Cahaya Segala Cahaya secara langsung, dari cahaya pertama dan dari Cahaya Segala Cahaya yang tembus lewat cahaya pertama.

Ketika orang lupa terhadap sesuatu, terkadang sangat sulit untuk ingat kembali sampai ia berusaha keras mengingat-ingatnya, meskipun itu tidak mudah. Namun di satu waktu, ia teringat padanya tanpa perlu mengingatnya. Pada kasus ini, ingatannya tidak berasal murni dari kekuatan badan, karena jika tidak, ia tak akan tersesat dari lorong Cahaya Pengatur (Tuhan), setelah berusaha keras

mengingatnya. Ingatan itu juga tidak berdasar pada kenyataan bahwa ia “tersimpan“ dalam sebagian kekuatan tubuh, yang tercegah oleh suatu faktor penghambat, karena esensi yang menelusuri jejak ingatan adalah Cahaya Pemroses (Tuhan), bukan unsur barzakh, namun terhalang untuk menjelaskannya dalam sebagian kekuatan raganya. Pada saat lupa seseorang tidak pernah merasakan keberadaan sesuatu baik esensi maupun raganya. Ingatan, sebenarnya muncul dari dunia memori (*alam az-Zikr*) yang termasuk di antara obyek yang dituju oleh “Raja Cahaya-cahaya kosmik Isfahbad“ , karena Dia-lah satu-satunya Zat yang tak pernah lupa (Suhrawardi, 2003: 187).

Filsafat iluminasi Suhrawardi merupakan tipe falsafah yang paling orisinil di antara konsep-konsep filsafat yang sealiran, mengingat dia memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, dan India. Filsafat iluminasi Suhrawardi nampaknya merupakan adonan yang sempurna dari berbagai unsur tasawuf dan filsafat yang dipahami Suhrawardi, melalui jalan sufi dan filosofi atau melalui rasa dan iluminasi. *Al-isyraq*, berarti bersinar atau memancarkan cahaya, dan lebih tepatnya diartikan penyinaran atau iluminasi. Menurut Suhrawardi sumber segala yaang ada ialah ”Cahaya Yang Mutlak”, yang disebut *Nur al-Anwar* mirip matahari. Walaupun Dia memancarkan cahaya terus menerus, namun cahaya-Nya tidak perrnah berkurang dan bahkan sama sekali tidak terpengaruh, *Nur* dalam konsep ini nampaknya dapat dianalogkan dengan rahmat Tuhan (*faid}*) (at-Taftazani, 2003: 196).

Cahaya bersifat immateri dan tidak bisa didefinisikan, karena sesuatu yang terang tidak memerlukan definisi. Cahaya adalah entitas yang paling terang di dunia, bahkan cahaya menembus susunan semua entitas, baik yang bersifat fisik maupun non fisik, sebagai suatu komponen yang esensial dari padanya. Menurut Suhrawardi, Allah Yang Maha Esa adalah *Nur al-Anwar* yang merupakan sumber segala sesuatu yang ada dan seluruh kejadian, yang dari-Nya memancarkan cahaya-cahaya yang menjadi sumber kejadian alam ruhani dan alam materi. Cahaya pertama yang memancar dari *Nur al-Anwar,* disebut *Nur al-Hakim* atau *Nur al-Qahir*. Setelah *Nur al-Hakim* lepas dari *Nur al-Anwar*, ia memandang sumbernya itu dan melihat dirinya sendiri yang nampak gelap jika dibanding dengan *Nur al-Anwar*. Akibat aksi memandang kedua arah itu, mengakibatkan terjadinya proses energi, sehingga terpancarlah cahaya kedua yang dia sebut *al-Barzakh al-Awwal* atau materi pertama. Melalui proses yang sama, dari *al-Barzakh al-Awwal* memancar *nur-nur* serta *barzakh* yang lebih redup cahayanya. Seluruh *barzakh* yang telah lepas dari cahaya *Nur al-Anwar* memilki potensi dan aktual, karena secara terus menerus mendapatkan limpahan daya dari *Nur al-Anwar*. Posisi *Nur al-Anwar* berfungsi sebagai penggerak dan penguasa yang disebur *al–Qahir*, sementara *al-Barzakh* sebagai yang digerakkan dan yang dikuasai disebut *al-Maqhurah* (Siregar, 2002: 112-113).

Menurut Suhrawardi ada benda-benda yang merupakan cahaya dalam realitasnya sendiri, dan benda-benda yang bukan cahaya dalam realitasnya sendiri, masing-masing terjadi dengan sendirinya (aksidensial), tak

tergantung atau independen. Konsep ini menghasilkan empat macam realitas, yaitu; a) cahaya immaterial yang terjadi dengan sendirinya, yang disebut Cahaya Murni (*al-Nur al-Mujarrad*), b) cahaya aksidential (*al-Nur al-'Aridl*) yang inheren di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik, c) cahaya perantara (*al-barzakh*) atau substansi yang gelap *(al-jauhar al-gasiq*), yaitu tubuh dan d) mode yang gelap *(al-hai'ah al- al-zulmaniyah*), aksiden di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik (Walbridge, 2008: 62).

Meski semua benda dihasilkan oleh cahaya, namun tidak semua benda adalah cahaya. Tubuh dan aksidennya yang tidak bercahaya bukanlah cahaya, meskipun penyebab dasarnya adalah cahaya im-material. Cahaya, bagaimana-pun adalah prinsip interrelasi antar benda-benda. Cahaya adalah sesuatu yang manifes dalam dirinya sendiri dan memanifeskan yang lain (Walbridge, 2008: 64). Cahaya diklasifikasikan Suhrawardi menjadi; a) cahaya dalam dan bagi dirinya, dan b) cahaya dalam dirinya namun bagi lainnya. Cahaya aksidental, adalah cahaya bagi lainnya, meskipun ia berupa cahaya dalam dirinya, karena eksistensinya diperuntukkan bagi lainnya, berbeda dengan substansi gelap yang tidak pernah manifestan dalam atau bagi dirinya (Suhrawardi, 2003: 113).

BAB V

EPISTEMOLOGI TEOSOFI ILUMINASI SUHRAWARDI

A. Pendahuluan

Semenjak zaman Plato dan Aristoteles, arus utama tradisi epistemologi telah berselisih pendapat dalam masalah yang paling mendasar tentang pengetahuan akal manusia, dan melahirkan dua jalur yang berbeda secara diametrik.Tradisi pertama, diwakili oleh pandangan Platonik dimana pengetahuan intelektual merupakan refleksi akal pikiran manusia mengenai objek-objek yang unik, universal, tak berubah dan tanpa subtansi.Dalam pandangan ini, pengetahuan intelektual dalam kenyataannya adalah penampakan akal terhadap objek-objek 'transenden'. Atas dasar dualisme inheren dalam 'mengada' (being) dan 'menjadi' (becoming), Plato mengembangkan gagasannya tentang "realitas sejati" sebagai bidang rujukan objektif bagi pengetahuan akal kita. Realitas sejati ini dicirikan oleh kekuatannya sebagai sumber pengetahuan dalam pikiran kita dan membentuk realitas segala sesuatu dalam diri mereka sendiri.

Sebagaimana Plato dalam Mehdi Hairi Yazdi menjelaskan tradisi intelektual ini sebagai berikut:

Pendakian untuk “melihat” hal di dunia atas bisa Anda anggap sebagai perjalanan ke arah atas memasuki wilayah yang bisa dipahami; kemudian Anda akan menjumpai apa yang saya telah perkirakan, karena itulah yang ingin Anda ketahui. Hanya Tuhan yang tahu apakah itu benar; tetapi begitulah tampaknya bagi saja.Dalam dunia pengetahuan, hal terakhir yang harus “dipersepsi” dan hanya bisa tercapai dengan usaha yang keras adalah bentuk esensial kebaikan. Jika ia telah “dipersepsi”, maka akan muncul kesimpulan bahwa inilah sebab dari segala yang benar dan baik dalam segala hal; di dunia yang tampak, ia melahirkan cahaya dan penguasa cahaya sementara ia sendiri berdaulat dalam akal budi dan dalam kebenaran. Tanpa memiliki “penglihatan” tentang Bentuk ini tak seorang pun bisa bertindak dengan bijaksana, baik dalam kehidupannya sendiri maupun dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan Negara (Yazdi, 1994: 24).

Tradisi kedua, adalah pandangan antithesis terhadap cara berfikir Platonik. Pandangan ini, sebagaimana dinyatakan oleh Aristoteles, menegaskan kenyataan bahwa tidak ada keidentikan antara “melihat” dengan “mengetahui”.Karena mengetahui tidak pernah berarti melihat jika tidak ada benda terinderai yang bisa dilihat. Aristoteles menyuguhkan pendapatnya mengenai pengetahuan akal dalam kalimat-kalimat berikut: Pengetahuan dan penginderaan terbagi sesuai dengan realitas-realitas; pengetahuan dan penginderaan potensial untuk mencerap potensialitas, pengetahuan dan penginderaan aktual untuk untuk mencerap aktualitas. Di dalam jiwa, fakultas pengetahuan dan penginderaan, objek-

objek itu terdapat secara potensial, yang pertama adalah yang bisa diketahui, dan yangkedua adalah yang bisa diinderai.Objek-objek tersebut haruslah benda-benda itu sendiri atau bentuk-bentuknya. Alternatif yang disebut terdahulu tentu saja tidak mungkin: bukan batu yang ada dalam jiwa melainkan bentuknya.

Dengan sendirinya bisa dikatakan bahwa jiwa analog dengan tangan; sebab sebagaimana tangan adalah alat dari alat-alat, begitu pula pikiran adalah bentuk dari bentuk-bentuk dan indera adalah bentuk dari benda-benda yang bisa diinderai. Karena menurut argumen umum tidak ada sesuatu yang diluar dan terpisah dalam eksistensinya dari besaran-besaran spasial yang dapat diinderai, maka objek pikiran adalah dalam bentuk-bentuk yang terinderai, yakni objek-objek abstrak maupun semua keadaan dan afeksi hal-hal yang terindera. Dari sini, (1) tak seorangpun bisa mengetahui atau memahami sesuatu dalam ketiadaan indera, dan (2) ketika fikiran secara aktif sadar akan sesuatu, pada saat yang sama ia pasti sadar akan sebuah citra; sebab citra-citra itu bagaikan kandungan-kandungan yang bisa diinderai kecuali bahwa mereka tidak mengandung materi (Yazdi, 1994: 26).

Ketidak sepakatan keduanya mengenai jalan yang harus ditempuh –baik sebagai “penglihatan” akal atas benda-benda yang bisa dilihat ataupun “abstraksi” arsitektonis pengalaman indera kita-telah menimbulkan kebingungan pada upaya mencari fondasi praepistemik yang mendasar bagi pengetahuan transenden manusia. Berkaitan dengan hal tersebut, dalam sejarahnya, filsafat Islampun telahmencoba memadukan dua tradisi ini

meskipun dalam perkembangannya tidak utuh karena mengambil beragam konsep dari keduanya dengan kecendrungan pada pemikiran Aristoteles yang kemudian dikenal dengan kaum peripatetik. Sejarah menunjukkan bahwa perkembangan filsafat peripatetic mencapai puncaknya melalui seorang pemikir genius, Ibnu Sina, meskipun banyak konsepnya dipengaruhi oleh al-Farabi sebagai mu'allim tsani.

Keberadaaan filsafat ini mengalami benturan yang sangat berarti ketika bersinggungan dengan madzhab Asy'ariah, utamanya diwakili oleh al-Ghazali.Ketegangan ini pada akhirnya memiliki daya destruktif bagi filsafat, terutama di wilayah Islam bagian Timur.Dengan kemunculan al-Ghazali, filsafat pepatetik mulai surut di kawasan Timur Islam dan beralih ke Barat, Andalusia.Ibnu Rusd –sang kampium besar filsafat Aristotelian, meskipun berusaha membalasa serangan Al-Ghazali melalui karyanya Tahafut al-Tahafut (Kerancuan Buku al-Tahafut), namun pembelaannya tidak banyak memberikan pengaruh dalam dunia Islam dan menyebabkan kemunduran peripatetik. Meskipun, demikian, W. Montgomery Watt klaim bahwa pemikiran filsafat dalam Islam pasca Ghazali dengan kitab Tahafut al-Falasifah-nya, yang diklaim telah menyebabkan dampak negatif bagi pemikiran filsafat telah mandeg, ternyata tidak benar. Bahkan, menurut Watt, berkat Ghazali-lah pemikiran filsafat mengalami transformasi. Hal tersebut setidaknya dapat dilihat dari dua dampak yang ditimbulkan. Pertama, penggabungan konsepsi dan metode filosofis ke dalam teologi rasional atau al-kalam. Fenomena ini terutama terjadi dalam pemikiran Asyari'ah atau muslim

di kalangan Sunni. Kedua, pencampuran filsafat dengan ide-ide Syi'ah atau ide-ide mistik non-Islam. Hal ini dapat dilihat dari munculnya konsep kebijakan iluminasi yang masih terus berpengaruh di Iran sampai sekarang (Watt, 1992: 91)

Perdebatan mengenai epistemologi dalam sejarah pemikiran manusia telah terjadi sejak zaman filosof Yunani kuno. Heraklitos (535-484 SM.) misalnya, berpendapat bahwa alam semesta ini selalu dalam keadaan berubah, sesuatu yang dingin berubah menjadi panas, dan begitu sebaliknya. Dunia ini selalu bergerak, tidak ada yang tetap, *panta rhei*, semuanya mengalir. Implikasi pernyataan ini mengandung pengertian bahwa kebenaran selalu berubah, tidak tetap. Hari ini 2 + 2 = 4, besok dapat saja bukan empat (Tafsir, 1998: 41-42). Sementara Parmenides (304-475 SM.) berpendapat bahwa segala yang berasal dari penangkapan indera tidak ada yang layak disebut pengetahuan, dan bahwa satu-satunya pengetahuan sejati hanyalah berkaiatan dengan konsep-konsep, seperti; 2 + 2 = 4. Sedang pernyataan "salju berwarna putih" dianggap penuh dengan ketidakjelasan dan ketidak pastian (Wahyudi, 2007: 87).

Plato (427-347 SM.) lebih cenderung pada rasionalisme Parmenides. Dia berpendapat bahwa pengamatan inderawi tidak memberikan pengetahuan yang kokoh karena sifatnya selalu berubah-ubah. Plato tidak mempercayai kebenaran pengamatan inderawi dalam proses pencarian pengetahuan. Dia mengemukakan bahwa di luar wilayah pengamatan inderawi ada "ide". Dunia "ide" bersifat tetap, tidak berubah-ubah dan kekal (Drajad,

2005: 80). Aristoteles (384-322 SM.) menyanggah teori Plato dengan mengatakan bahwa ide-ide bawaan tidak ada. Kalau Plato menekankan adanya dunia "ide" yang berada di luar benda-benda empirik, maka Aristoteles tidak mengakui adanya dunia seperti itu. Hukum-hukum dan pemahaman yang bersifat universal bukan hasil bawaan dari sejak lahir, melainkan dari pemahaman yang dicapai lewat proses panjang pengamatan empirik manusia. Aristoteles mengakui bahwa pengamatan inderawi itu berubah-ubah, tidak tetap atau kekal. Tetapi dengan pengamatan dan penyelidikan yang terus menerus terhadap hal-hal dan benda-benda konkrit, maka akal akan dapat melepaskan atau mengabstrasikan idenya dari benda konkrit tersebut (Asy'ari, 1992: 23-24). Menurut Aristoteles, pengetahuan harus selalu berisi kenyataan yang dapat diindera yang merangsang budi kita kemudian diolah oleh akal pikir (Wahyudi, 2007: 90).

Pada era hellenisme Romawi muncul Plotinus (205-270 M.) yang ber-upaya memadukan atau melakukan sintesis antara ajaran Plato dan Aristoteles, tetapi pada praktiknya dia condong kepada Plato (al-Ahwani, tt.: 85). Plotinus berpendapat bahwa Yang Satu adalah pangkal dari segala-galanya. Yang Satu adalah Yang Asal, Yang Sempurna, Yang Menjadi Sebab Pertama dari segala yang ada, dari Yang Satu mengalir menjadi wujud yang beragam melalui proses "emanasi". Proses pelimpahan dari Yang Satu ini dapat dianalogkan dengan proses pancaran cahaya. Jadi, pengetahuan dapat diperoleh manusia melalui pancaran langsung dari Yang Satu atau Tuhan. Pemikiran ketiga tokoh Filosof di atas (Plato, Aristoteles, dan

Plotinus) merupakan representasi pola pemikiran filsafat yang berkembang secara menyeluruh di dunia Islam dalam bingkai ajaran Islam (Drajad, 2005: 18).

Menurut catatan sejarah, perdebatan epistemologi tersebut terus berlanjut di dunia Islam, terutama di kalangan filosof dan sufi Muslim secara ber-kesinambungan (kontinuitas). Perdebatan diawali dengan membicarakan sumber-sumber pengetahuan yang berupa realitas. Realitas dalam epistemologi Islam tidak hanya terbatas pada realitas fisik, tetapi juga mengakui adanya realitas yang bersifat non-fisik, baik berupa realitas imajinal (mental) maupun realitas metafisika murni (Kartanegara, 2002: 58). Miska M. Amien (1983: 10-11) dalam konteks ini menyatakan, bahwa epistemologi Islam membahas masalah-masalah epistemologi pada umumnya, dan juga secara khusus membicarakan *wah}yu* dan *ilha>m* sebagai sumber pengetahuan dalam Islam. Oleh sebab itu, di satu sisi epistemologi Islam berpusat pada Allah, dalam arti Allah sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran, di sisi lain, epistemologi Islam berpusat pada manusia, dalam arti manusia sebagai pelaku pencari pengetahuan (kebenaran).

Menurut Amin Abdullah (2006: 14-15), dalam wacana Filsafat Islam wilayah metafisika, epistemologi, dan etika menyatu dalam bentuk mistik (*mysticism*).[4] Aspek yang lebih menarik dikaji lebih dalam dari ketiga ranah

---

[4]Mistisisme, berasal dari bahasa Yunani *myein,* yang berarti menutup mata, sesuatu yang misterius (*something mysterious*), pengalaman rohani yang sulit dipahami oleh orang yang tidak mengalaminya, cinta kepada Yang Mutlak, sehingga dapat mengantarkan jiwa mistikan ke hadapan Ilahi (Jumantoro dan Munir, 2005: 145, Runes, 1976: 203).

tersebut adalah hubungan antara “mistisisme” dan “epistemologi”. Perlu diingat bahwa dalam epistemologi Islam, cara memperoleh ilmu pengetahuan adalah berasal dari *wahyu* dan akal. *Wahyu* merupakan pengetahuan yang datang dari Tuhan, kebenarannya adalah mutlak, dan akal tidak sanggup mengubahnya. Akal merupakan alat perolehan pengetahuan dengan berfikir. Kebenaran teori pengetahuan akal manusia sangatlah terbatas, ini dikarenakan terbatasnya usia manusia, dan berkembangnya objek bahasan, jadi berbeda dengan kebenaran *wahyu*. Kebenaran yang diperoleh manusia terbatas, karena kebenaran yang sesungguhnya berasal dari Tuhan (Nasution, 1973: 7-8).

Ilmu didefinisikan sebagai kumpulan dari beberapa pengetahuan yang saling berkaitan atau bervariasi tentang sesuatu. Imam al-Gazali> sepakat dengan rumusan seperti ini, meskipun tidak dengan eksplisit menyetujuinya, ketika membahas kemampuan manusia untuk mencari kebenaran. Pengertian ilmu sebagai kumpulan sistemik sejumlah pengetahuan juga disepakati oleh pakar filsafat ilmu Barat seperti Henry W. John Stone dan John G. Kemeny (Kadir, 2003: 39). Ilmu pengetahuan harus diusahakan dengan aktifitas manusia yang mesti dilaksanakan dengan metode tertentu, sehingga aktifitas metodis tersebut mendatangkan pengetahuan yang sistematis. Secara konseptual, ilmu pengetahu-an termasuk “Ilmu Islam” pada dasarnya lahir dan berkembang sebagai kon-sekuensi dari usaha-usaha manusia, baik untuk menyelesaikan permasalahan hidup ataupun realitas kehidupan di alam semesta. Itulah sebabnya manusia dituntut untuk selalu mencari alternatif

pengembangan ilmu baik yang me-nyangkut dimensi ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini, merupakan kelanjutan dari perjalanan panjang filsafat Yunani yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam, karena filsafat dan ilmu pengetahuan yang berkembang di dunia Islam memang berawal dari penerimaan pemikiran Yunani (Asy'ari, 1992: 10).

Selanjatnya dalam membahas epistemologi perlu dijelaskan pula klasifi-kasi pengetahuan, antara lain dipandang dari jenis pengetahuan dan karakteristiknya menurut Rizal Mustansyir (2009: 23-26) dapat dibedakan menjadi:

1. Pengetahuan biasa, yaitu pengetahuan yang bersifat subjektif, artinya amat terikat pada subjek yang mengenal. Oleh sebab itu, pengetahuan ini memiliki sifat selalu benar, sejauh sarana untuk memperoleh pengetahuan itu bersifat normal atau tidak ada penyimpangan.
2. Pengetahuan ilmiah, yaitu pengetahuan yang telah menetapkan objek yang khas atau spesifik dengan menerapkan pendekatan metodologis yang khas pula. Artinya metodologi yang telah mendapatkan kespakatan di antara para ahli yang sejenis. Kebenaran yang terkandung dalam kebenaran ilmia bersifat relatif, karena selalu mendapatkan revisi dan diperkaya dengan hasil penemuan yang paling mutakhir.

3. Pengetahuan filsafati, yaitu jenis pengetahuan yang pendekatannya melalui metodologi pemikiran filsafati. Sifat pengetahuan ini mendasar dan menyeluruh dengan model pemikiran yang analisis, kritis dan spekulatif.
4. Pengetahuan agama, yaitu jenis pengetahuan yang didasarkan pada keyakinan dan ajaran agama tertentu. Pengetahuan agama memiliki sifat dogmatis, artinya pernyataan dalam suatu agama selalu didasarkan pada suatu keyakinan tertentu yang tidak dapat dirubah dan sifatnya absolut.

Pengetahuan dipandang atas dasar karakteristiknya dapat dibedakan sebagai berikut:

1. Pengetahuan inderawi, yaitu pengetahuan yang didasarkan atas sense (indera) atau pengalaman manusia sehari-hari.
2. Pengetahuan akal budi, yaitu pengetahuan yang didasarkan atas kekuatan rasio atau penalaran.
3. Pengetahuan intuitif, yaitu pengetahuan yang memuat pemahaman secara tepat, karena ia menghadir dalam subjek.
4. Pengetahuan kepercayaan atau otoritatif, yaitu pengetahuan yang dibangun atas dasar kredibilitas seseorang tokoh atau sekelompok orang yang dianggap profesional dalam bidangnya.

Aristoteles membedakan ilmu pengetahuan menjadi 3 bagian, yaitu: ilmu teoritis (*spekulatif*), ilmu praktis, dan ilmu poietis (produktif). Perbedaannya terletak pada tujuannya masing-masing, yaitu:

1) Ilmu teoritis bertujuan bagi pengetahuan itu sendiri, yaitu untuk keperluan perkembangan ilmu, misalnya dalam hal proposisi atau asumsi-asumsinya. Ilmu teoritis mencakup ilmu fisika, metafisika dan matematika
2) Ilmu praktis ialah ilmu pengetahuan yang bertujuan mencari norma atau ukuran perbuatan kita. Termasuk di dalamnya adalah etika, ekonomi, dan politik.
3) Ilmu poietis ialah ilmu pengetahuan yang bertujuan menghasilkan suatu karya, alat dan teknologi (Wiramihardja, 2006: 112).

Francis Bacon (1561-1626 M.) mendasarkan klasifikasi ilmu pengetahuan pada subyek, yaitu daya manusia untuk mengetahui sesuatu, menjadi:

1) Ilmu pengetahuan ingatan seperti sejarah, yaitu membicarakan masalah-masalah atau kejadian yang telah lalu, meskipun dimanfaatkan untuk masa depan.
2) Ilmu pengetahuan khayal seperti kesusastraan, yaitu membicarakan kejadian-kejadian dalam dunia khayal meskipun berdasar dan untuk keperluan bisnis.
3) Ilmu pengetahuan akal seperti filsafat, yaitu pembahasannya mengandalkan pada logika dan kemampuan berfikir (Wiramihardja, 2006: 110).

Herbert Spencer membagi ilmu pengetahuan atas dasar obyek formal, yaitu tujuan yang hendak dicapai menjadi dua macam, yaitu:

a. Kelompok ilmu murni (*pure science*)
b. Kelompok ilmu praktis (*applied science*)

Mengenai klasifikasi pengetahuan berdasarkan obyek materialnya, yaitu:

a. Ilmu umum (*universal*) meliputi keseluruhan yang ada, seluruh hidup manusia, misalnya; teologi dan filsafat.
b. Ilmu khusus, hanya mengenai salah satu lapangan tertentu dari kehidupan manusia, yaitu; ilmu-ilmu alam (*natural science*), ilmu pasti (*mathematic*), dan ilmu-ilmu kerohanian/budaya (*social science*) (Salam, 1997: 9).

Sementara itu, Wilhelm Windelband (1848-1916 M.) mengklasifikasikan pengetahuan berdasarkan metode menjadi:

a. Ilmu pengetahuan alam (*naturewissenschaf*), menggunakan metode nomo-tetis.
b. Ilmu sejarah (*geschichtswissenschaf*), menggunakan metode ideografis (Wiramihardja, 2006: 113).

Selain pengklasifikasian yang mendasarkan pada obyek, subyek dan metode, ada pengklasifikasian yang lain menurut para filosof muslim antara lain:

a. Ibnu Sina membagi ilmu pengetahuan menjadi 2 jenis, yaitu: ilmu *Nadlari* (teoritis) dan ilmu *'Amali* (praktis).
b. Al-Gazali membagi ilmu pengetahuan menjadi 3 kelompok, yaitu: 1) ilmu yang tercela, ialah ilmu yang tidak ada manfaatnya bagi manusia di dunia dan akhirat, misalnya ilmu *sihr* dan perdukunan, 2) ilmu yang terpuji misalnya ilmu agama, dan ilmu yang terpuji pada taraf tertentu misalnya filsafat.
c. Ibn Khaldun membagi ilmu menjadi 3 macam, yaitu: 1) ilmu *Lisan* (bahasa) misalnya ilmu *lugah*, *nahwu*, *baya>n*, dan sastra, 2) ilmu *Naqli,* yaitu ilmu yang diambil dari kitab suci dan sunnah Nabi misalnya tafsir, sanad hadis dan pentashihannya, dan 3) ilmu *'Aqli,* yaitu ilmu yang dapat menunjukkan manusia dengan daya pikir dan kecerdasannya kepada filsafat dan semua ilmu pengetahuan misalnya *mantiq*, ilmu hitung dan ilmu teknik (Arifin, 1991: 87-91).

Epistemologi merupakan kajian yang integral dari pemikiran para filosof sejak zaman Yunani sampai Mulla Sadra, dan bahkan sampai zaman kontemporer dewasa ini. Penguasaan terhadap kajian epistemologi ilmu juga sangat menentu-kan terhadap kualifikasi seorang filosof. Kegeniusan seorang filosof sangat ditentukan oleh kecemerlangan pemikirannya dalam bidang ini, sehingga dalam wacana intelektual dikenal sebutan "guru pertama" gelar yang diberikan kepada Aristoteles, "guru kedua" diberikan kepada al-Farabi, dan "guru ketiga" diberi-kan kepada Mir Dama>d. Penetapan gelar sebagai "guru" di

atas, kecuali karena kedalaman ilmunya, juga didasarkan pada kemampuannya merekonstruksi ilmu, sehingga memiliki dampak yang signifikan bagi pencerahan dan pengembangan ilmu pengetahuan (Nasr, 1964: 6).

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa persoalan epistemo-logi merupakan tema penting dalam pemikiran filsafat sejak zaman Yunani kuno sampai era kontemporer. Dunia pemikiran Islam menurut catatan sejarah juga tidak pernah ketinggalan dalam mendiskusikan masalah epistemologi, sehingga lahir berbagai konsep epistemologi terutama dari kalangan filosof dan sufi Muslim sebelum kehadiran Mulla Sadra. Berbagai produk pemikiran Islam pra- Sadrian, terutama Ibn Sina, al-Gazali, Suhrawardi, dan Ibn ‘Arabi sebagaimana diuraikan di atas, merupakan *setting* pemikiran yang melatarbelakangi pemikiran epistemologi Mulla Sadra.

B. Definisi Epistemologi

Epistemologi membicarakan sumber pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan. Tatkala manusia baru lahir, ia tidak mempunyai pengetahuan sedikitpun. Nanti, tatkala ia 40 tahunan, pengetahuannya banyak sekali sementara kawannya yang seumur dengan dia mungkin mempunyai pengetahuan lebih banyak daripada dia dalam bidang yang sama atau berbeda. Bagaimana mereka itu masing-masing mendapat pengetahuannya itu? Mengapa juga berbeda tingkat akurasinya? Hal-hal semacam ini dbicarakan di dalam epistimologi.

Runes dalam kamusnya (1971) menjelaskan bahwa *epistemology is the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods, and validity of knowledge*. Itulah sebabnya kita sering menyebutnya dengan istilah filsafat pengetahuan karena ia membicarakan hal pengetahuan. Istilah epistimologi untuk pertama kalinya muncul dan digunakan oleh J.F Ferrier pada tahun 1854 (Tafsir, 2002: 23). Istilah epistimologi dipakai oleh J.F Ferrier, dimaksudkan untuk membedakan antara dua cabang filsafat yaitu *epistimologi* dan *ontologi* (metafisika umum). Kalau dalam metafisika pertanyaan pokoknya adalah apakah yang ada itu? Maka dalam epistimologi adalah apakah yang dapat saya ketahui?. Epistimologi berasal dari kata Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* artinya pengetahuan atau kebenaran, dan *logos* artinya pikiran atau kata atau teori. Sedangkan epistimologi secara etimologi dapat diartikan teori pengetahuan yang benar, dan lazimnya hanya disebut teori pengetahuan, yang dalam bahasa Inggrisnya menjadi *theory of knowledge*. Istilah yang lain setara maksudnya dengan epistimologi dalam pelbagai kepustakaan filsafat kadang-kadang disebut juga logika material, kriteriologi, kritik pengetahuan, gnosiology. Dalam bahasa Indonesia lazim dipergunakan istilah *Filsafat Pengetahuan* (Surajiyo, 2005: 53).

Pengetahuan dipandang dari jenisnya dapat dibedakan sebagai berikut:

1. Pengetahuan biasa

   Pengetahuan ini bersifat subyektif, artinya amat terikat pada subyektif yang mengenal, dengan

demikian pengetahuan ini memiliki sifat selalu benar. Sejauh sarana untuk memperoleh pengetahuan itu bersifat normal atau tidak ada penyimpangan.

5. Pengetahuan ilmiah

   Yaitu pengetahuan yang telah menetapkan obyek yang khas spesifik dengan menerapkan pendekatan metodologis yang khas pula

6. Pengetahuan filsafat

   Yaitu jenis pengetahuan yang pendekatannya melalui metodologi pemikiran filsafat

7. Pengetahuan agama

   Yaitu jenis pengetahuan yang didasarkan karakteristik pada keyakinan dan ajaran agama tertentu.

Pengetahuan dipandang atas dasar kriteria karakteristiknya dapat dibedakan sebagai berikut:

1. Pengetahuan inderawi, yaitu pengetahuan yang didasarkan atas sense (indera) atau pengalaman manusia sehari-hari
2. Pengetahuan akal budi, yaitu pengetahuan yang didasarkan atas kekuatan rasio
3. Pengetahuan intuitif, yaitu pengetahuan yang memuat pemahaman secara tepat
4. Pengetahuan kepercayaan atau otoritatif, yaitu pengetahuan yang dibangun atas dasar kredibilitas seseorang tokoh atau sekelompok orang yang dianggap professional dalam bidangnya (Mustansyir, 2003: 37).

C. Aliran-aliran dalam Epistimologi

a. Empirisme

Kata empirisme berasal dari kata Yunani *empirikos* yang berasal dari *empiria* artinya pengalaman. Menurut aliran ini manusia memperoleh pengetahuan melalui pengalaman. Dan bila dikembalikan kepada kata Yunani pengalaman yang dimaksud adalah pengalaman inderawi contoh: manusia tahu Es dingin karena menyentuhnya, gula manis karena mencicipinya.

b. Rasionalisme

Secara singkat aliran ini menyatakan bahwa akal adalah dasar kepastian pengetahuan. Pengalaman yang besar diperoleh dan diukur dengan akal manusia, menurut aliran ini, memperoleh pengetahuan melalui kegiatan akal menangkap obyek. Tetapi rasionalisme tidak menginginkan kegunaan indera dalam memperoleh pengetahuan. Pengalaman indera diperlukan ntuk menangkap akal dan memberikan bahan-bahan yang menyebabkan akal dapat bekerja, akan tetapi untuk sampainya manusia kepada kebenaran adalah semata-mata dengan akal. Beberapa tokoh rasionalisme: Descrates, Spiroza dan Leibinz (Tafsir, 2002: 24 – 26).

c. Positivisme

Tokoh aliran ini adalah Auguste Comte (1798 – 1857) penganut aliran empirisme. Filsafat positivisme Comte disebut juga faham empirisme kritis, ia

berpendapat bahwa indera itu amat penting dalam memperoleh pengetahuan tetapi harus dipertajam dengan alat Bantu dan diperkuat dengan eksperimen. Jadi, pada dasarnya positivisme bukanlah suatu aliran yang khas berdiri sendiri, ia hanya menyempurnakan empirisme dan rasionalisme yang bekerja sama.

d. Intusionalisme

Herri Bergson (1859 – 1941) adalah tokoh-tokoh aliran ini, ia menganggap tidak hanya indera yang terbatas, akal juga terbatas. Dengan menyadari keterbatasan indera dan akal, Bergson mengembangkan satu kemampuan tingkat tinggi yang dimiliki manusia, yaitu intuisi. Kemampuan inilah yang dapat memahami kebenaran yang utuh yang tetap dan yang unique. Jadi, indera dan akal hanya mampu menghasilkan pengetahuan yang tidak utuh sedangkan intuisi dapat menghasilkan pengetahuan yang utuh.

e. Iluminasionalisme

Aliran ini mirip dengan intuisonisme, ia berkembang dikalangan tokoh-tokoh agama di dalam Islam disebut teori *kasyf*. Kemampuan menerima pengetahuan secara langsung itu diperoleh dengan cara latihan yang di dalam Islam disebut *suluk*, secara lebih spesifik disebut *riyadah*. *Riyadah* artinya latihan, secara lebih umum metode ini diajarkan di dalam thariqat konon. Kemampuan orang-orang itu ialah sampai melihat Tuhan, berbincang-bincang dengan Tuhan dan lain-lain. Pengetahuan ini

diperoleh lewat inderawi dan bukan lewat akal melainkan lewat hati (Tafsir, 2002: 27).

Kajian ilmu juga dibatasi oleh obyek yang menjadi fokus kajiannya, dan batas obyek kajian akan membawa pada konsekuensi terhadap pilihan metodologinya. Metodologi sebagai jalan penalaran sebuah kajian, akan membawa pada konsekuensi terhadap pilihan metodologinya (Asy'ari, 2002: 63). Jadi, epistemologi adalah suatu cabang filsafat yang membahas sumber, proses, syarat, batas, validitas dan hakekat pengetahuan. Epistemologi meliputi berbagai sarana dan tata cara menggunakan sarana dan sumber pengetahuan untuk mencapai kebenaran dan kenyataan. Sebagai cabang ilmu filsafat, epistemologi bermaksud mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan manusia. Epistemologi mempersoalkan kebenaran pengetahuan. Pernyataan tentang kebenaran diperlukan susunan yang tepat. Kebenaran pengetahuan disebut memenuhi syarat epistemologi, jika tepat susunannya atau disebut logis (Sutardjo A.W., 2006: 2).

Ada dua teori mengenai hakekat pengetahuan ini:

a. *Realisme*, mempunyai pandangan realitas terhadap dunia ini. Pengetahuan menurut realisme adalah gambaran atau copy yang sebenarnya dari apa yang ada dalam alam nytata. Aliran ini lebih menekankan peran indera sebagai sumber dan alat memperoleh pengetahuan. Di sini akal dinomor duakan.

b. *Idealisme* atau *Rasionalisme*. Yaitu suatu aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran akal, ide, kategori, bentuk, sebagai sumber ilmu pengetahuan (Nasution, 1973: 7 – 8).

D. Epistemologi Islam

Di dalam teori pengetahuan (epistemologi), Plato lebih cenderung pada aliran rasional. Ia berpendapat bahwa pengamat inderawi tidak memberikan pengetahuan yang kokoh karena sifatnya selalu berubah-ubah. Plato tidak mempercayai kebenarannya, dalam proses pencariannya, Plato menemukan bahwa di luar wilayah pengamatan inderawi ada "idea" (rasionalisme). Dunia idea bersifat tetap tidak berubah-ubah dan kekal.

Aristoteles menyanggah toeri Plato dengan mengatakan bahwa ide-ide bawaan tidak ada. Kalau Plato menekankan adanya dunia 'idea' yang berada diluar benda-benda empirik, maka Aristoteles tidak mengakui adanya dunia seperti itu. Hukum-hukum dan pemahaman yang bersifat universal bukan hasil bawaan dari sejak lahir, melainkan dari pemahaman yang dicapai lewat proses panjang pengamatan empirik manusia. Aristoteles mengakui bahwa pengamatan inderawi itu berubah-ubah tidak tetap dan kekal. Tetapi dengan pengamatan dan penyelidikan yang terus menerus terhadap hal-hal dan benda-benda konkrit maka akal akan dapat melepaskan atau mengabstrasikan idenya dari bedar konkrit tersebut. Ketika aliran rasionalisme sudah mencapai puncak kejayaannya, dan empirisme juga sudah mencapai puncak dominasinya,

muncul Immanuel Kant yang berusaha mengkritik dan meluruskan sikap eksklusif kedua arus pemikiran tersebut dalam karya "Critigue of Pure Reason". Karya Kant tersebut membuka perspektif baru dalam kajian epistemologi (Asy'ari, 2002: 23 – 24).

Adapun dalam epistemologi Islam, cara memperoleh ilmu yaitu berasal dari wahyu dan akal. Wahyu merupakan pengetahuan yang datang dari Tuhan, dan kebeanrannya adalah mutlak dan akal tidak sanggup mengubahnya. Akal merupakan perolehan pengetahuan dengan berfikir. Kebenaran teori pengetahuan akal manusia sangatlah terbatas, ini dikarenakan terbatasnya usia manusia, dan berkembangnya obyek bahasan, jadi beda dengan kebenaran wahyu. Kebenaran manusia terbatas karena kebenaran yang sesungguhnya berasal dari Tuhan (Nasution, 1973: 7 – 8).

E. Konsep Para Filsuf Muslim Tentang Epistemologi

a. Al-Kindi

Al-Kindi menyebutkan ada tiga macam pengetahuan manusia, yaitu:

1. Pengetahuan indrawi

   Pengetahuan indrawi terjadi secara langsung ketika orang mengamati obyek-obyek material, kemudian dalam proses tanpa tenggang waktu dan tanpa berpindah ke imajinasi. Pengetahuan yang diperoleh dengan jalan ini bersifat tidak

tetap, tetapi selalu berubah dan bergerak setiap waktu.

2. Pengetahuan rasional

   Pengetahuan rasional adalah pengetahuan yang diperoleh dengan jalan menggunakan akal yang bersifat universal, tidak parsial dan immaterial. pengetahuan ini menyelidiki sampai pada hakikatnya, sebagai contoh adalah orang yang mengamati manusia, menyelidikinya sampai pada hakikatnya dan sampai pada kesimpulan bahwa manusia adalah makhluk yang berfikir.

3. Pengetahuan isyraqi

   Pengetahuan isyraqi merupakan pengetahuan yang datang dan diperoleh langsung dari pancaran Nur-Illahi, puncak pengetahuan dari pengetahuan ini adalah pengetahuan yang diperoleh Nabi untuk membawakan ajaran yang berasal dari wahyu Tuhan. Menurutnya pengetahuan inilah yang mutlak dan benar. Pengetahuan ini hanya dimiliki oleh mereka yang berjiwa suci dan dekat dengan Allah (Musthofa, 1997: 104).

b. Al-Farabi

Menurut al-Farabi, manusia memperoleh pengetahuan itu dari daya *mengindra*, *mengkhayal*, dan *berfikir*. Yang mana ketiga daya ini merujuk pada kedirian manusia, yaitu: *jism*, *nafs*, dan *aql*.

1. Mengindra, daya ini memungkinkan manusia untuk menerima rangsangan seperti panas dan dingin. Dengan daya ini manusia dapat mengecap, membau, mendengar suara, dan melihat.
2. Mengkhayal, memungkinkan manusia untuk memperoleh kesan dari hal-hal yang dirasakan setelah obyek tersebut lenyap dari jangkauan indra. Daya ini adalah menggabungkan atau memisahkan seluruh kesan-kesan yang ada sehingga menghasilkan potongan-potongan atau kombinasi-kombinasi yang beragam. Hasilnya bisa jadi benar, bisa jadi salah
3. Berfikir, daya ini memungkinkan manusia memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan yang mulia dari yang hina serta menguasai seni dan ilmu (Hamdi, 2004: 76 – 77).

c. Ibnu Sina

Sesuai dengan tradisi Yunani yang universal, Ibnu Sina memberikan seluruh pengetahuan sebagai sejenis abstraksi untuk memahami bentuk sesuatu yang diketahui.

d. Ibnu Bajah

Menurut Ibnu Bajah, akal merupakan bagian terpenting manusia. Ia berpendapat bahwa pengetahuan yang benar dapat diperoleh lewat akal yang merupakan satu-satunya sarana yang melaluinya

kita mampu mencapai kemakmuran dan membangun kepribadian (Syarif, 1998: 159).

e. Ibnu Rusyd

Menurutnya proses pengetahuan antara akal dan ruh itu dibedakan karena diperlukan pemahaman penuh mengenai urutan hirarkis dari segala periode, guna memahami kedudukan dua entitas ini (Syarif, 1998: 213).

Terdapat beberapa aliran yang membahas tentang metode memperoleh pengetahuan yaitu:

1. *Rasionalisme*, berpendirian bahwa sumber pengetahuan terletak di akal, jadi pengetahuan merupakan hasil kegiatan akal yang mengolah hasil tangkapan indra, ingatan, dan angan-angan kita
2. *Empirisme*, berpendirian bahwa smeua penegtahuan dapat dilacak sampai pada pengalaman indrawi. Apapun yang tidak dapat dilacak secara demikian, ia bukanlah pengetahuan
3. *Kritisme*, merupakan ikhtiar Immanuel Kant. Ia berpendapat bahwa ilmu pengetahuan adalah pengalaman yang dihasilkan berdasarkan pengamatan indrawi yang kemudian di sistematisir berdasarkan kategori-kategori yang dimiliki oleh akal. Oleh karena itu kerja akal adalah mengatur data-data indrawi dengan memberikan putusan-putusan sintesis apriori

(pengetahuan yang baru) yang merupakan wilayah kebenaran ilmu pengetahuan

4. *Instuisionisme*, adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung. Oleh karena itu pengetahuan ini tidak pernah dapat dibahasakan karena untuk membahasakannya, seseorang perlu menterjemahkannya kedalam simbol-simbol yang hal ini berarti mereduksi pengetahuan intuitif pada sudut pandang tertentu karena keterbatasan dan kemiskinan penyimbolan (Hamdi, 2004: 143).

Epistemologi atau teori ilmu pengetahuan membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha kita untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu merupakan pengetahuan yang didapat melalui proses tertentu yang dinamakan metode keilmuan atau metode ilmiah (Junaidi, 2006: 16). Allah SWT adalah sumber pokok dan utama metode ilmiah. Ini karena metode ilmu pengetahuan harus dinilai pertama-tama dengan perlambang, symbol, atau nama. Allah lah yang pertama memberi manusia dan mengajarkan perlambang itu. Firman Allah yang artinya: “Dan Allah mengajarkan kepada Adam, nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar”. “Mereka berkata: "Maha suci Engkau, tidak ada yang Kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; Sesungguhnya Engkaulah

yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana" (QS. Al-Baqarah : 31-32).

F. Epistemologi Islam 'Abed al-Jabiri

Perlu pula dipaparkan di sini perkembangan muttakhir dalam diskursus epistemologi Islam yang digagas oleh 'Abid al-Jabiri, yaitu; epistemologi *bayani, 'irfani,* dan *burhani.* [5]

Bayani adalah model epistemologi yang menekankan otoritas teks (*nas*) secara langsung atau tidak langsung, dan di justifikasi lewat nalar kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlal*) secara langsung ataupun tidak langsung. Secara langsung, artinya memahami teks sebagai pengetahuan yang sudah jadi, langsung diaplikasikan tanpa pemikiran. Secara tidak langsung, artinya mema-hami teks sebagai suatu pengetahuan mentah sehingga perlu ditafsirkan dengan penalaran. Meski demikian peran akal atau rasio tidaklah bebas, sebab dalam tradisi *bayani*, rasio atau akal tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks (al-Jabiri, 1999: 17). Epistemologi *bayani* akan meng-hasilkan *al-ilm at-tauqifi*. Pokok bahasan *al-ilm at-tauqifi* adalah teks atau *nas}* yang berisi *wahyu* Allah SWT, merupakan bahasan tentang agama bukan tentang keberagamaan (Kadir, 2003: 26).

---

[5] Sebenarnya ketiga *kluster* sistem epistemologi *'Ulum ad-Din* ini adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam praktiknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Bahkan tidak jarang saling mendiskriditkan, tidak saling percaya-mempercayai, kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan dan sekuler-mensekulerkan antar masing-masing penganut tradisi epistemologi ini (Abdullah, 2006:373).

Kelemahan epistemologi dengan tradisi berpikir tekstual (*bayani*), adalah ketika dia harus berhadapan dengan teks keagamaan yang membicarakan komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain, menimbulkan permasalahan tersendiri. Ada kecenderungan ketika berhadapan dengan agama lain cenderung defensif, apologis, dan pesimis. Upaya untuk menghindari hal itu semua, dan termasuk untuk pengembangan pola pikir *bayani* ini, jika pengayom pola pikir ini mampu memahami, berdialog, dan mengambil manfaat sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir lain, yaitu *'Irfani* dan pola pikir *burhani*. Begitu pula sebaliknya, sebab ketiga pola pikir ini merupakan pola pikir yang serumpun (Labib, 2002: 142). *Bayani* sangat berkaitan erat dengan realitas, maka persoalan pokok (*tool of analysis*) yang ada di dalamnya adalah berkisar masalah persoalan *lafaz-ma'na* dan *ushul-furu'*. Oleh sebab itu, untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, epistemologi *bayani* menempuh dua jalan. Pertama, berpegang pada redaksi (*lafaz*) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahwu* dan *sharaf* sebagai alat analisis. Kedua, berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran atau rasio sebagai analisis (al-Jabiri, 1999: 530).

Istilah *'irfani* digunakan untuk membedakan antara pengetahuan yang diperoleh dengan indera dan akal, dengan pengetahuan yang diperoleh melalaui *kasyf* (ketersingkapan). Epistemologi *'irfani* secara umum menggunakan metode penghayatan batin dengan beberapa istilah yang khas bagi kaum sufi. Secara metodologis, pengetahuan *'irfani* tidak diperoleh berdasarkan rasio,

tetapi meng-gunakan kesadaran intutif dan spiritual, karenanya pengetahuan yang dihasil-kannya adalah pengetahuan yang *sui generis*, pengetahuan yang paling dasar dan sederhana, yaitu pengetahuan yang tidak tereduksi, bahkan terkadang sampai pada pengetahuan yang tak terkatakan *(unspeakable)* (Muslih, 2008: 198-200).

Pola pikir yang dipakai kalangan *'irfani* menggunakan konsep *zahir* dan *batin*. Artinya, pengetahuan diperoleh dari yang *batin* menuju yang *zahir* atau dari *ma'na* menuju *lafaz. Batin* adalah sebagai hakikat, sementara *zahir* teks adalah pelindung dan penyinar, sehingga *zahir nas* (bacaannya) harus dimaknai secara *bat}in* (ta'wilnya). Ta'wil diartikan sebagai transformasi ungkapan *zahir* ke *batin* dengan berpedoman pada *isyarah* (petunjuk batin) (al-Jabiri, 1999: 271-275). Makna yang *zahir* maupun yang *batin* sama-sama berasal dari Tuhan. Makna *zahir* adalah turunnya (*tanzil*) kitab dari Tuhan melalui para Nabi-Nya, sedang yang *batin* adalah turunnya pemahaman (*al-fahm*) dari Tuhan melalui *qalbu* sebagian kaum mukminin, yaitu kaum *'Irfani* (al-Jabiri, 1999: 295).

Epistemologi *burhani* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang didasarkan pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Teks dan konteks dalam pendekatan ini, "sebagai dua sumber kajian" berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman *burhani* akan lebih kuat. Berbeda dengan epistimologi *bayani* dan *'irfani* yang masih berkaitan

dengan teks suci, epistimologi *burhani* sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks, juga tidak pada pengalaman spiritual. *Burhani* menyandarkan diri pada rasio, akal yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima jika ia sesuai dengan logika rasional. Jadi, sumber pengetahuan *burhani* adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang dengan dalil-dalil logika, memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi-informasi yang masuk lewat indera, yang dikenal dengan istilah *tasawwur* dan *tasdiq* (Yazdi, 1994: 51-53).

Menurut epistimologi *burhani,* untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, harus menggunakan aturan silogisme yang dalam bahasa Arab disebut *al-qiyas al-jami'*, yang mengacu pada makna asal dan mengumpulkan. Sebelum melakukan silogisme terlebih dahulu dilakukan tahap-tahap sebagai berikut: (1) tahap pengertian (*ma'qulat*), (2) tahap pernyataan (*'ibarat*), dan (3) tahap penalaran (*tahlilat*) (al-Jabiri, 1999: 433). Epistimologi *burhani* bersumber pada realitas atau *al-waqi'*, baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhani* disebut *al-'ilm al-husuli,* yaitu ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-mantiqi*, tidak lewat otoritas teks, dan tidak pula lewat otoritas intuisi (al- Jabiri, 1999: 17). Makna sendiri butuh aktualisasi sebagai upaya untuk bisa dipahami dan dimengerti, sehingga di sinilah ditempatkan kata-kata. Atau dengan redaksi lain, kata-kata adalah sebagai alat komunikasi dan sarana berpikir di samping sebagai simbul pernyataan makna. Secara struktural, proses yang dimaksud di atas terdiri dari tiga hal; pertama, adalah proses

eksperimentasi, yakni pengamatan terhadap realitas. Kedua, proses abstraksi, yakni terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam pikiran. Ketiga, adalah ekspresi, yakni mengungkapkan realitas dalam kata-kata (al-Jabiri, 1999: 420).

Menurut Amin Abdullah (2006: 386), tolok ukur validitas keilmuannya pun sangat berbeda dari nalar *bayani* dan nalar *'irfani.* Jika nalar *bayani* tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau *nas}* dan realitas, dan nalar *'irfani* lebih pada kematangan *social skill* (empati, simpati, *verstehen*), maka dalam nalar *burhani* yang ditekankan adalah korespondensi *(al-mutabaqah baina al-'aql wa nizam at-tabi'ah,* yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam). Selain korespondensi juga ditekankan aspek koherensi (keruntutan dan keteraturan berpikir logis) dan upaya yang terus-menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia (pragmatik). Kalau saja tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu *bayani, 'irfani,* dan *burhani* saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, maka corak dan model keberagamaan Islam, menurut hemat penulis, jauh lebih komprehensif, dan bukannya bercorak dikotomis-atomistis seperti yang dijumpai sekarang ini.

Mencermati uraian di atas, menunjukkan bahwa diskursus epistemologi merupakan tema penting dalam pemikiran para filosof sejak zaman Yunani, pertengahan, modern sampai kontemporer. Dunia pemikiran Islam

menurut catatan sejarah, tidak ketinggalan dalam mempebincangkan epistemologi baik di kalangan filosof maupun sufi dari klasik sampai dewasa ini yang menunjukkan betapa tingginya perhatian mereka terhadap masalah epistemologi.

G. Epistemologi Teosofi Iluminasi Suhrawardi

Suhrawardi sangat menguasai Filsafat Islam terutama al-Farabi dan Ibn Sina yang disebutnya sebagai Paripatetisme, tetapi kemudian dikritik, meskipun dia sendiri terpengaruh pandangan-pandangan mereka. Secara ontologis, konsep tentang eksistensi-esensi filsafat Paripatetik yang menyatakan bahwa yang fundamentel dari realitas adalah "eksistensi", ditolak oleh Suhrawardi. Baginya esensilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang eksistensi hanya sekunder, merupakan sifat dari esensi dan hanya ada dalam pikiran (Mazhar dalam Rahman, 2000: xv).

Dia juga mengenal dengan baik konsep para sufi abad ketiga dan keempat Hijriyah, seperti Abu Yazid al-Busthami, Abu Manshur Husein al-Hallaj, dan Abu al-Hasan al-Kharqani yang mereka itu menurut Suhrawardi adalah para Iluminasionis Persia yang asli (Taftazani, 2003: 195). Menurut Husain Nasr (1986: 85), sumber pemikiran *Isyraq* Suhrawardi ada lima. Pertama, pemikiran sufisme, khususnya al-Hallaj dan al-Gazali. Kedua, pemikiran Filsafat Islam Paripatetik, khususnya Ibn Sina yang dipandang penting untuk memahami ajaran *Isyraqi*. Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islam, yaitu aliran Pytagoras,

Platonisme, dan Hermenisme. Keempat, pemikiran (*}ikmah*) Persia kuno yang dia anggap sebagai pewaris langsung dari *hikmah* Nabi Idris As. (Hermes). Kelima, ajaran Zoroaster, khususnya dalam menggunakan lambang "cahaya" dan "kegelapan".

Epistemologi Suhrawardi dikenal dengan "ilmu cahaya". Menurut Suhrawardi ilmu cahaya didasarkan atas intuisi mistik, meskipun dia mencari bukti yang rasional atas pengetahuan tersebut. Dia membandingkan relasi pengalaman mistik dengan relasi observasi pada astronomi, dan menyatakan bahwa tanpa pengalaman mistik seorang pencari akan terjebak pada keraguan. Observasi saja tidaklah cukup menjadi basis sebuah ilmu, suatu struktur yang rasional diperlukan. Jadi, pengalaman mistik maupun nilai-nilai pembuktian dari para guru bijak, harus dicari bukti-bukti rasional yang diupayakan setelah pengalaman mistik. Dia menggabungkan cara nalar dengan cara mistik, keduanya saling melengkapi, karena nalar tanpa intuisi dan Iluminasi adalah kekanak-kanakan, rabun dan tidak akan pernah mencapai sumber transendensi dari segala kebenaran dan penalaran. Sementara intuisi tanpa didukung logika dan latihan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat, dan tidak akan mampu mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis (Nasution, 1999: 154).

Pengetahuan yang benar dan pasti menurut Suhrawardi hanya dapat ditemukan dengan metode "terlihat", sehingga sesuatu dapat diketahui sebagai-mana adanya (*kama huwa*). Upaya untuk melihat sesuatu dalam pengertian ini adalah dengan bertindak mencari esensi wujud. Dia mengkritik kaum Paripatetik dengan

pernyataannya bahwa definisi suatu term tidak dapat menghantarkan pada konsepsi yang valid, dan karenanya tidak dapat mengetahui esensi sesuatu (*wujūd*). Oleh sebab itu, dia menegaskan perlunya pertolongan Ilahi dalam memperoleh pengetahuan sebagai epistemologi alternatif yang disimbolkan dengan ilmu *Hudlūri* (Ziai, 1998: 133-134).

Suhrawardi menyatakan bahwa harus terdapat suatu korespondensi yang sempurna antara "ide" yang diperoleh dalam subjek dengan objek; hanya kores-pondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh (Ziai, 1998: 136). Sebuah pengetahuan yang benar hanya dapat dicapai lewat hubungan langsung (*al-idlafah al-isyraqiyah*) dan tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Hubungan keduanya tidak bersifat pasif, tetapi aktif, di mana subjek dan objek satu sama lain hadir dan tampak pada esensinya sendiri dan di antara keduanya saling bertemu tanpa penghalang (Yazdi, 1994: 215). Jadi, Suhrawardi sebagai eksponen filsafat Iluminasi berpendapat bahwa dalam memperoleh pengetahuan, manusia harus berangkat dari intuisi-mistik, tetapi pembuktiannya harus dicari bukti-bukti rasional.

Setelah Suhrawardi, muncul konsep baru di bidang epistemologi yang sejalan atau mirip dengan konsep Suhrawardi. Konsep itu dikenal dengan epistemologi *'Irfani* (*gnostic*) yang digagas oleh Ibn 'Arabi[6] yang

---

[6] Ibn 'Arabi (1165-1240 M.), nama lengkapnya adalah Muhyi ad-Din Abu 'Abdullah Muh}ammad ibn 'Ali ibn Muh}ammad ibn 'Arabi al- Hatimi at-Tha'i al-Andalusi. Dia dilahirkan pada tanggal 17 Ramadan 560 H., bertepatan

berpangkal kepada pengetahuan *ma‘rifah,* yaitu pengetahuan yang diperoleh secara intuitif melalui *ilham* dari Allah SWT, secara langsung mengenai kebenaran dan hakikat sesuatu yang dapat ditangkap oleh rasa batiniyah (*zauq*).

Menurut Ibn ‘Arabi ada tiga macam pengetahuan, yaitu: 1) pengetahuan intelek (*al-‘ilm al-‘aqli*) yang merupakan hasil penalaran akal, 2) pengetahuan keadaan (*al-‘ilm al-ah}wal*), sebagai hasil eksperimen, dan 3) pengetahuan rahasia (*al-‘ilm al-asrar*), yang mirip dengan wahyu (Ibn ‘Arabi, tt., jld I: 31).

Ciri-ciri pengetahuan *ma‘rifah* menurut Ibn ‘Arabi adalah sebagai berikut:

1. Bersifat bawaan dan berhubungan dengan cahaya Ilahi (*al-fa’id} al-Ilahi*) yang menerangi wujud makhluk dan mengejawantah pada manusia sufi dalam keadaan mistik tertentu.
2. Tak terjangkau akal pikiran, kerana akal tak mampu mengujinya (supra rasional).
3. Menyatakan diri dalam bentuk cahaya yang menyinari setiap hati sufi, ketika mereka telah mencapai *maqam* pemurnian hati.
4. Menyatakan diri hanya pada manusia tertentu (*‘arif*).

---

dengan tanggal 28 Juli 1165 M. di Mursia, Spanyol bagian tenggara (Noor, 1995: 17).

5. Tidak seperti pengetahuan spekulatif yang mengandung kira-kira, me-lainkan mengandung sifat pasti benar dan menimbulkan *h}aqq al-yaqin*.
6. Memiliki kemiripan dengan ilmu Tuhan, karena ia merupakan pe-nyingkapan rahasia Tuhan.
7. Ilmu *ma'rifah* adalah hasil dari pengalaman dan pengamatan langsung.
8. Melalui ilmu ini para sufi memperoleh pengetahuan yang sempurna tentang hakikat realitas (Afifi, 1989: 150-153).

Berdasarkan uraian ringkas di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran epistemologi para filosof Paripatetik sebagai pihak pertama mengedepankan akal atau rasio sebagai alat yang paling dominan untuk memperoleh pengetahuan yang benar dengan menggunakan metode demonstratif (*burhani*). Posisi al-Qur'an dan al-Hadis bagi mereka adalah hanya sebagai alat legitimasi, sehingga penerapannya dengan cara memberikan *ta'wil* yang rasional. Sementara para filosof Iluminasi, kaum *'Irfani* dan kaum sufi Sunni yang diwakili oleh al-Gazali pada prinsipnya berpendapat bahwa pengetahuan yang hakiki (*ma'rifah*) hanya dapat diperoleh melalui intuisi-mistik, setelah melalui proses penyucian hati (*qalb*) dengan berbagai bentuk latihan (*riya>d}ah*), sehingga mampu mengakses ilmu-ilmu secara langsung dari pemilik ilmu (Tuhan). Al-Qur'an dan al-Hadis bagi mereka merupakan landasan pokok, tetapi dengan penghayatan batin secara

esoterik, bukan dari sisi makna literal ataupun *ta'wil* rasional.

Pemikiran Iluminasi (*Isyraqi*) Suhrawardi adalah ajaran yang berdasarkan pada filsafat cahaya (*nur*), di mana *wujud* diidentikkan dengan" cahaya", dan non *wujud* diidentikkan dengan kegelapan. Berbeda dengan bangunan filsafat emanasi dalam tradisi Paripatetisme yang mengidentikkan setiap hirarki *wujud* dengan intelek (*'aql*). Ada dua kelebihan filsafat Iluminasi dibanding filsafat emanasi. Pertama, adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dengan sumber cahaya, karena tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Kedua, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan dan kejauhan. Semakin dekat kepada sumber cahaya (Tuhan), maka intensitas cahaya suatu tingkatan wujud akan lebih banyak, dan sebaliknya semakin jauh dari sumber cahaya, maka akan lebih sedikit intensitas pancaran cahaya yang diterimanya. Filsafat Iluminasi Suhrawardi yang dalam literatur Islam disebut *Hikmah al-Isyraq* lebih banyak dipengaruhi pemikiran Plato dibanding dengan pengaruh pemikiran Aristoteles. Aliran ini, kecuali sebagai corak kedua dalam Filsafat Islam setelah Paripetetik, sekaligus sebagai kritik terhadap corak pertama yang banyak dipengaruhi pemikiran Aristoteles. Sebagai kritik, maka corak ini mengajukan nuansa baru Filsafat Islam tanpa harus menanggalkan corak pertama sama sekali. Suhrawardi adalah tokoh sufi falsafi yang paham tentang filsafat Platonisme, Paripatetisme, Neo-Platonisme, Hikmah Persia, aliran-aliran agama, dan Hermetetisme. Dia juga menguasai Filsafat Islam, terutama al-Farabi dan Ibn

Sina yang disebutnya sebagai Paripatetisme yang kemudian dikritik, meskipun dia sendiri terpengaruh pandangan-pandangan mereka. Dia juga mengenal dengan baik para sufi abad ketiga dan keempat Hijriyah, seperti Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj, dan Abu> al-Hasan al-Kharqani, yang mereka itu menurut Suhrawardi adalah para Iluminasionis Persia yang asli (at-Taftazani, 2003: 195).

Filsafat Suhrawardi dikenal dengan *Hikmah al-Isyraq* (Iluminatif) yang secara ontologis maupun epistemologis, lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya Paripatetik Aristotelian. Kelemah-an filsafat Paripetetik secara epistemologis adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang di-ketahuinya. Secara ontologis, konsep tentang "eksistensi-esensi" filsafat Paripatetik yang menyatakan bahwa yang fundamentel dari realitas adalah "eksistensi" ditolak oleh Suhrawardi. Baginya esensilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang eksistensi hanya sekunder, merupakan sifat dari esensi, dan hanya ada dalam pikiran (Mazhar dalam Rahman, 2000: xv).

Hikmah al-Isyraq Suhrawardi merupakan tipe falsafah yang paling orisinil di antara konsep-konsep filsafat yang sealiran, mengingat dia memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, dan India. *Hikmah al-Isyraq* nampaknya merupakan adonan yang sempurna dari berbagai unsur tasawuf dan filsafat yang dipahami Suhrawardi, melalui jalan sufi dan filosofi atau melalui rasa dan iluminasi. *Al-isyrq*, berarti bersinar

atau memancarkan cahaya, dan lebih tepatnya diartikan penyinaran atau iluminasi. Menurut Suhrawardi sumber segala yaang ada ialah ”Cahaya Yang Mutlak”, yang disebut *Nur al-Anwar* mirip matahari. Walaupun Dia memancarkan cahaya terus menerus, namun cahaya-Nya tidak perrnah berkurang dan bahkan sama sekali tidak terpengaruh, *Nur* dalam konsep ini nampaknya dapat dianalogkan dengan rahmat Tuhan (*faidl*) (at-Taftazani, 2003: 196).

Cahaya bersifat immateri dan tidak bisa didefinisikan, karena sesuatu yang terang tidak memerlukan definisi. Cahaya adalah entitas yang paling terang di dunia, bahkan cahaya menembus susunan semua entitas, baik yang bersifat fisik maupun non fisik, sebagai suatu komponen yang esensial dari padanya. Menurut Suhrawardi, Allah Yang Maha Esa adalah *Nur al-Anwar* yang merupakan sumber segala sesuatu yang ada dan seluruh kejadian, yang dari-Nya memancarkan cahaya-cahaya yang menjadi sumber kejadian alam ruhani dan alam materi. Cahaya pertama yang memancar dari *Nur al-Anwar,* disebut *Nur al-Hakim* atau *Nur al-Qahir*. Setelah *Nur al-Hakim* lepas dari *Nur al-Anwar*, ia memandang sumbernya itu dan melihat dirinya sendiri yang nampak gelap jika dibanding dengan *Nur al-Anwar*. Akibat aksi memandang kedua arah itu, mengakibatkan terjadinya proses energi, sehingga terpancarlah cahaya kedua yang dia sebut *al-Barzakh al-Awwal* atau materi pertama. Melalui proses yang sama, dari *al-Barzakh al-Awwal* memancar *nur-nur* serta *barzakh* yang lebih redup cahayanya. Seluruh *barzakh* yang telah lepas dari cahaya *Nur al-Anwar* memilki potensi dan

aktual, karena secara terus menerus mendapatkan limpahan daya dari *Nur al-Anwar*. Posisi *Nur al-Anwr* berfungsi sebagai penggerak dan penguasa yang disebur *al–Qahir*, sementara *al-Barzakh* sebagai yang digerakkan dan yang dikuasai disebut *al-Maqhurah* (Siregar, 2002: 112-113).

Menurut Suhrawardi ada benda-benda yang merupakan cahaya dalam realitasnya sendiri, dan benda-benda yang bukan cahaya dalam realitasnya sendiri, masing-masing terjadi dengan sendirinya (aksidensial), tak tergantung atau independen. Konsep ini menghasilkan empat macam realitas, yaitu; a) cahaya immaterial yang terjadi dengan sendirinya, yang disebut Cahaya Murni (*al-Nur al-Mujarrad*), b) cahaya aksidential (*al-Nur al-‘Arid}*) yang inheren di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik, c) cahaya perantara (*al-barzakh*) atau substansi yang gelap *(al-jauhar al-ghasiq*), yaitu tubuh dan d) mode yang gelap *(al-hai'ah al- al-z\ulma>niyah*), aksiden di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik (Walbridge, 2008: 62). Meski semua benda dihasilkan oleh cahaya, namun tidak semua benda adalah cahaya. Tubuh dan aksidennya yang tidak bercahaya bukanlah cahaya, meskipun penyebab dasarnya adalah cahaya im-material. Cahaya, bagaimanapun adalah prinsip interrelasi antar benda-benda. Cahaya adalah sesuatu yang manifes dalam dirinya sendiri dan memanifeskan yang lain (Walbridge, 2008: 64).

Cahaya diklasifikasikan Suhrawardi menjadi; a) cahaya dalam dan bagi dirinya, dan b) cahaya dalam dirinya namun bagi lainnya. Cahaya aksidental, adalah cahaya bagi lainnya, meskipun ia berupa cahaya dalam dirinya, karena eksistensinya diperuntukkan bagi lainnya, berbeda dengan

substansi gelap yang tidak pernah manifestan dalam atau bagi dirinya (Suhrawardi, 2003: 113). Suhrawardi mempunyai pengikut dan pensyarah pemikirannya sebelum kemunculan Mulla Sadra, selain al-Qunawi ialah Sa‘d ad-Din Fargani, Mu‘ayyid ad-Din Jandi, ‘Abd ar-Razzaq al-Lahiji, Dawud al-Qaisari, ‘Abd ar-Rahman al-Jumi, Ibn Turkah dan lain-lain. Para tokoh ini, kecuali mengembangkan corak pemikiran *Isyraqiyah* juga berupaya mengadakan elaborasi dengan corak lainnya, khususnya tiga tokoh terakhir, yang merupakan gejala umum sampai dengan tampilnya Mulla Sadrā.

Suhrawardi meskipun usianya relative muda, namun kelak mendapat pengikut yang luar biasa. Sadr ad-Din Qunawi adalah pengikut setia dan bahkan sangat setia. Tokoh inilah yang mengadakan ulasan lebih dalam terhadap buku *Hikmah al-Isyraq,* sebagai kata kunci pemikiran Suhrawardi. Begitu fanatik dan setianya tokoh ini sehingga menyebut tidak akan pernah ada karya yang mampu menyamai buku *Hikmah al-Isyraq* ini (Fakhry, 1970: 404). Oleh sebab itu, logis jika pemikiran Mulla Sadrā banyak mengambil aliran filsafat Iluminasi ini sebagai sumber pemikirannya untuk dielaborasi dan diintegrasikan dengan wacana pemikiran lainnya yang kemudian diselaraskan dengan Syari’ah. Bukti bahwa Mulla Sadra menguasai ajaran Iluminasi Suhrawardi dan sudah barang tentu mewarnai pemikirannya adalah kemampuan-nya untuk memberikan *Syarh* (komentar) terhadap buku *Hikmah al-Isyraq* karya Suhrawardi. Tema sentral *wujud* dalam filsafat Mulla Sadra adalah bukti lain dari pengaruh Suhrawardi yang menggunakan tema sentral

nur (cahaya) dalam struktur filsafat Iluminasinya, meskipun keduanya berbeda dalam hal, mana yang fundamental dari *wujud* tersebut? Suhrawardi berprinsip bahwa esensi (*mahiyah*) adalah yang fundamental, sedang Mulla Sadra dengan berbagai argumennya menyatakan bahwa eksistensi (*wujud*) adalah yang fundamental.

Mulla Sadra secara mendasar telah memahami filsafat Iluminasi *(isyraq*) Suhrawardi sebagai upaya awal. Perbaikan dan penambahan Mulla Sadra atas karya Suhrawardi sangatlah jelas dalam empat hal; a) asimilasi materi-materi yang jauh lebih eksternal dari tradisi kontemplatif Islam, b) analisis filosofis simbolis metafisik Suhrawardi, terutama elaborasi citranya akan Cahaya kosmis dan Iluminasi, c) koreksi inkonsistensi-inkonsistensi teoritis Paripatetik atas pertanyaan-pertanyaan metafisis yang penting, dan d) bukti dari refleksi ekstensif atas pelajaran-pelajaran dan sebab-sebab yang mendasari kesyahidan serta ketidakefektifan historis yang relatif (Morris, 1980: 35-37).

Lebih dari itu, Mulla Sadra berbeda dengan Suhrawardi ketika memberikan respon terhadap pemikiran sebelumnya, terutama Ibn Sina, sebagaimana yang ditulis oleh Morris (1980: 33) sebagai berikut:

> *"To a great extent, Sadra builds on the similiar earler attemp by Suhrawardi, but with the very importent difference that where Suhrawardi typically expressed his insights conserning transcendence either in direct opposition to the prevailling intepretations of Avicenna or in a complex personal*

symbolism, Sadra more often treats his own contributions as a fulfillment or a return to the intentions of earlier philosophers (especially Plato)".

(Sampai pada batas teretntu, Sadra berupaya membangun pemikirannya mirip dengan yang dilakukan Suhrawardi, tapi dengan sebuah perbedaan yang besar, yaitu bahwa Suhrawardi secara tipikal dalam mengungkapkan penglihatan batinnya mengenai transendensi beroposisi secara langsung dengan interpretasi-interpretasi Ibn Sina atau dalam sebuah simbolisme yang komplek, sementara Sadra lebih sering memperlakukan kontribusinya sendiri sebagai sebuah penyelesaian atau kembali kepada maksud-maksud para filosof terdahulu (terutama Plato).

Mulla Sadra dalam epistemologi ilmu *Hudluri* juga nampak terpengaruh Suhrawardi, di mana seseorang harus melakukan observasi ruhani dengan bermacam-macam *riyadlah, mujahadah*, dan *'ibadah* dalam rangka untuk memperoleh ilmu *Hudluri*. Mulla Sadra juga sejalan dengan Suhrawardi dalam menggunakan teori "cahaya", yakni hati yang mengkilap seperti cahayalah yang mampu mengakses ilmu pengetahuan dari sumbernya *Lauh Mahfuz*} yang memungkinkan untuk menerima ilmu *Hudluri*.

Pengetahuan *isyraqi*, karena objeknya bersifat immanen dan berupa swaobjektivitas yang melibatkan kesadaran, maka cara perolehannya menurut Suhrawardi harus melalui tahap-tahapan tertentu. *Pertama*, tahap

persiapan untuk menerima pengetahuan iluminatif dimulai dengan kegiatan mengasingkan diri selama empat puluh hari, berhenti makan daging, berkonsentrasi untuk menerima Nur Ilahiah dan seterusnya, yang hampir sama dengan kegiatan asketik dan sufistik. Hanya saja di sni tidak ada konsep *ahwal* dan *maqamat*. Melalui aktivitas seperti ini dengan kekuatan intuitif yang ada pada dirinya yang disebut dengan cahaya Tuhan. Seseorang akan dapat menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuitifnya melalui *ilham* dan penyingkapan diri (*musyahadah wa al-mukasyafah*), yang dalam hal ini terdiri dari (l) aktivitas tertentu, (2) kemampuan menyadari intuisinya sendiri sampai mcndapatkan cahaya ilahiah, (3) *ilham*.

Kedua, yaitu tahap penerimaan di mana cahaya Tuhan memasuki wujud manusia. Cahaya ini mengambil bentuk sebagai serangkaian cahaya penyingkap (*al-Anwar as-Sanihah*) di mana melalui cahaya penylngkap tersebut, pengetauhan yang berfungsi sebagai pengetahuan yang sebenarnya dapat diperoleh.

Ketiga, adalah mengkonstruksi pengetahuan yang valid dengan menggunakan analisis diskursif. Di sini pengalaman diuji dan dibuktikan dengan sistem berfikir yang digariskan dalam posterior analytics Aristoteles, sehingga dari situ bisa dibentuk suatu sistem di mana pengalaman tersebut dapat didudukkan dan diuji validitasnya, meskipun pengalaman itu sendiri sudah berakhir. Hal yang sama dapat diterapkan pada data-data yang didapat dari penangkapan indrrawi, jika berkaitan dengan pengetahuan iluminatif.

Keernpat, adalah pendokumentasian dalam bentuk tulisan atas pengetahuan atau stnrktur yang dibangun dari tahap-tahap sebelumnya dan inilah yang bisa diakses oleh orang lain (Soleh, 2004: 131-132).

Usaha Suhrawardi menyatukan berbagai aliran pemikran, khususnya nalar diskursif dengan intuitif intelektual, ternyata memberikan arah baru bagi fitsafat Islam. Pemikiran Suhrawardi tentang iluminasi di mana prosesnya terus berjalan tanpa henti, memberikan pemahaman bahwa realitas yang ada sangat luas, terbentang tanpa batas. Satu-satunya yang membatasi hanyalah kegelapan suatu wilayah yang tidak atau belum terjangkau oleh cahaya. Di sisi lain konsepnya bahwa realitas cahaya yang merupakan hakikat wujud adalah satu, meski berbeda-beda tingkat intensitas penampakannya. Pengetahuan dalam *isyraqi* tidak hanya mengandalkan kekuatan intuitif saja, melainkan juga kekuatan rasio. Ia menggabungkan keduanya, metode intuitif dan diskursif, di mana cara intuitif digunakan untuk meraih segala sesuatu yamg tidak terapai oleh kekuatan rasio, sehingga hasilnya merupakan pengetahuan yang tertinggi dan terpercaya. Semenjak masa-masa abad ini, para orientalis dan sejarahwan filsafat mencatat bahwa Suhrawardi adalah tokoh penting dalam membangun filsafat pasca lbn Sina. Suhrawardi juga disebut sebagai sosok pemikir sufi yang masih tergolong filsuf minor, yang belum banyak dikenal oleh para ilmuan, baik ilmuwan Barat (orientalis) maupun cendekiawan Muslim (Drajad, 2005: 25).

Di dalam *Hikmah al-Isyraq*, Suhrawardi lebih menekankan pada aspek rasa (zauq) dan pengalaman

spiritual pribadinya. Ia berusaha menerangkan pengalaman mistisnya dengan penjelasan argumentative filosofis diskursif yang akurat. Dengan konsep filsafat sufistis, dia menawarkan gagasan baru untuk mendamaikan dua arus pemikiran (intiutif dan diskursif) yang turut mewamai khazanah intelektual Islam yang memiliki corak tersendiri yang disebut lluminasionisme. Selain itu, bahasan illuminasi Suhrawardi merupakan upaya penggunaan bahasan khusus untuk menggambarkan pengalaman Iluminasi dan penafsiran simbolisme Iluminasi yang merupakan aspek-aspek utama kontroversi seperti apa filsafat Illurninasi itu.

Filsafat illuminasi Suhrawardi yang dalam literatur Islam disebut *al-Hikmah al-Isyraqiyah* lebih banyak dipengaruhi pemikiran Plato dibanding dengan pengaruh pemikiran Aristoteles. Aliran ini, kecuali sebagai corak kedua dalam filsafat Islam setelah peripetetik, sekaligus sebagai kritik terhadap corak pertama yang banyak dipengaruhi pemikiran Aristoteles. Sebagai kritik, maka corak ini mengajukan nuansa baru filsafat Islam tanpa harus menanggalkan corak pertama sama sekali. Suhrawardi kematiannya dalam usia muda (38 Tahun) karena hukuman mati dari penguasa, namun kelak mendapat pengikut yang luar biasa. Sadr al-Din Qunawi adalah pengikut setia dan bahkan sangat setia. Tokoh inilah yang mengadakan ulasan lebih dalam terhadap buku *Hikmat al-Isyraqiyah,* sebagai kata kunci pemikiran Suhrawardi. Begitu fanatik dan setianya tokoh ini sehingga menyebut, tidak akan pernah ada karya yang mampu menyamai buku *Hikmah al-Isyraq* ini (Fakhriy 1970: 404).

Suhrawardi mampu menciptakan suatu metafisika cahaya secara esensialistik dengan kosmologi yang jarang tertandingi oleh kemuliaan dan keindahannya yang menghadapkan pencari yang benar melalui ruangan kosmik sejati, yang tidak lain adalah Keberadaan Timur. Dalam perjalanan ini, sekaligus bersifat filsafat dan spiritual, manusia di pimpin oleh suatu yang merupakan cahayanya sendiri, menurut sabda Nabi SAW , yang menyatakan *al 'Ilmu Nurun* (*the nowledge is ligh*, sehingga *Hikmah al-Isyraq* tidak bisa di ajarkan kepada setiap orang. Untuk itu jiwa manusia harus di latih dengan latihan-latihan yang bersifat filosofis secara keras dan jiwanya harus di sucikan melalui usaha batin untuk menundukkan nafsu rohani. Ajaran isyra>qiyah menampakkan suatu pengetahuan batin yang merupakan kebijaksanaan abadi atau *Sophia Perenis* yang memencar dan mentransforrrasikan, menghapus dan membangkitkan kembali sampai manusia mencapai panorama dunia cahaya dan kediaman aslinya, dari mana ia mulai kemusafiran kosmiknya (Nasr, 1996: 74).

Filsafat Iluminasi Menurut Suhrawardi Al-Maqtul dari segi bahasa, istilah isyraq berbeda dengan masyriq. Yang pertama menunjuk pada proses penyinaran (al-idla'ah) dan pencahayaan (al-inarah) terhadap yang lain, yang kedua menunjuk pada kategori geografis.8Keduanya secara etimologis diturunkan dari kata syarq yang berarti terbitnya matahari.Kesatuan maknawi antara cahaya dan timur dalam peristilahan filsafat isyraqiyah berkaitan erat dengan simbolisme matahari yang terbit dari Timur diidentifisir dengan gnosis dan illumination. Penggunaan dua kata ini, isyraq dan masyriq oleh Suhrawardi untuk

menunjukkan "sumber pengetahuan hakiki" atau tempat sumber datangnya pencerahan" yang kaidah pencapaiannya berbeda dengan pengetahuan diskursif. Jelas bahwa Suhrawardi menggunakan kedua istilah tersebut sebagai kias atau tamsil. Kata masyriq dan isyraq tidak menunjuk pada tempat tertentu di atas

Filsafat Illuminasi menekankan unsur-unsur intuitif tertentu yang melampaui diskursif, tetapi ia bukanlah suatu system yang sepenuhnya bertolak belakang dengan filsafat Peripatetik. Sebenarnya filsafaf Peripatetik sebagaimana dikaji dan dipahami Suhrawardi adalah titik tolak dan unsure yang tak terpisahkan dari metodologi lluminasi. Hanya yang membedakan adalah, filsafat Iluminasi bertujuan untuk memperluas pandangan manusia terhadap sesuatu, sehingga keberhasilan dalam mencapai tujuan itu dapat ditentukan.

Filsafat sufistis Suhrawardi merupakan tipe tasawuf falsafa yang paling orisinil di antara konsep-konsep tasawuf yang sealiran, mengingat ia memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, dan India. Tasawuf *isyraqiyah* nampaknya merupakan adonan yang sempurna dari berbagai unsur tasawuf dan filsafat yang dipahami Suhrawardi, melalui jalan sufi dan filosofi atau melalui rasa dan iluminasi. *Al-isyraq*, berarti bersinar atau memancarkan cahaya, dan lebih tepatnya diartikan penyinaran atau iluminasi. Menurut Suhrawardi sumber segala yaang ada ialah "Cahaya Yang Mutlak", yang disebut *Nur al-Anwar* mirip matahari. Walaupun ia memancarkan cahaya terus menerus, namun cahanya tidak perrnah berkurang dan bahkan sama sekali tidak

terpengaruh, *Nur* dalam konsep ini nampaknya dapat dianalogkan dengan rahmat Tuhan (*faydl*) (Al-Taftazani, 2003: 196).

Mencermati model pemikiran Suhrawardi di atas, yakni mendasarkan filsafatnya pada prinsip "Wujud", memadukan visi filsafat dan mistik, meng-gunakan bahasa-bahasa simbol, dan meyakini kemungkinan kesatuan antara hamba dengan Tuhan, maka dapat disimpulkan bahwa tipologi pemikiran Suhrawardi adalah tipe "Filsafat Sufistis" atau " Falsafat tasawuf"[7], yang merupakan puncak dari bahasan dan tujuan akhir dari "Filsafat Islam". Jika dipahami secara cermat, tujuan pokok kajian Filsafat Islam dan tasawuf adalah sama-sama berupaya untuk menghantarkan manusia agar mencapai ma'rifat terhadap keberadaan "Wujud Mutlak", yaitu Allah SWT.

Sayyed Husein Nasr (2009: 31) dalam konteks ini menyatakan bahwa, dalam perspektif Islam, intelek (*al-'aql*) dan spirit (*ar-ruh}*) memiliki hubungan yang sangat dekat dan merupakan dua muka dari realitas yang sama. Spiritual Islam dapat dipahami dari intelektual, sehingga mereka yang konsern dengan intelek dalam khazanah kultur Islam, dan mereka yang konsern dengan dunia spiritual membentuk paguyuban tunggal disertai tarik-menarik yang sangat mendalam satu sama lain. Kenyataannya, bagaimanapun, Filsafat Islam merupakan suatu komponen

[7] Amin Syukur (1999: 43) membagi tasawuf menjadi tiga aliran, yaitu; a) tasawuf *akhlaqi*, b) tasawuf *'amali*, dan c) tasawuf falsafi. Perlu dipahami bahwa pembagian tersebut hanya sebatas dalam kajian akademik, sehingga ketiganya tidak bisa dipisahkan secara dikotomik, sebab dalam praktik, ketiganya tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya.

penting pada tradisi intelektual Islam, dan para filosof Muslim memiliki spiritual yang sama seperti gnostik (*'urafa'*) di antara para sufi.

Korelasi antara Filsafat Islam dengan tasawuf adalah korelasi timbal balik, yakni mengelaborasi filsafat dengan tasawuf, atau dengan kata lain, menguraikan pengalaman mistik (rohani) dengan tolok ukur filsafat, sehingga sering di-istilahkan dengan "Filsafat Sufistis". Falsafat Sufistis adalah pemaduan antara visi filsafat dengan visi mistis atau perpaduan antara filsafat dengan tasawuf, sehingga ajaran-ajarannya bercampur dengan unsur-unsur dari luar Islam, seperti filsafat Yunani, Persia, India, dan lain sebagainya. Akan tetapi orisinalitasnya sebagai ajaran Islam tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latarbelakang kebudayaan dan pengetahuan yang berbeda dan beraneka ragam sejalan dengan ekspansi Islam pada waktu itu, mereka tetap menjaga kemandirian ajaran mereka, terutama jika dikaitkan dengan kedudukan mereka sebagai umat Islam (Taftazani, 2003: 187).

Ajaran filsafat sufistis disusun secara mendalam dan kompleks dengan menggunakan term-term simbolis-filosofis yang didasarkan pada keyakinan bahwa manusia bisa mengalami kebersatuan dengan Tuhan. Atas dasar keyakinan tersebut, mereka berprinsip bahwa alam ini termasuk manusia merupakan radiasi dari hakikat Ilahi, karena di dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan (*lahut*), yang merupakan pancaran dari *Nur Ilahi* laksana pancaran sinar matahari, sehingga jiwa manusia selalu bergerak untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya.

BAB VI

TIPOLOGI FILSAFAT ILUMINASI SUHRAWARDI

A. Pendahuluan

Berangkat dari uraian di atas, menunjukkan bahwa filsafat iluminasi Suhrawardi memandang bahwa manusia mampu naik ke jenjang persatuan dengan Tuhan, sehingga pembahasan yang bersifat filosofis meluas ke masalah-maslah metafisika. Pembahasan filsafat sufistis meliputi hakikat manusia, hakikat Tuhan, dan proses kebersatuan manusia dengan Tuhan. Tipe filsafat sufistis ini, pembahasannya yang terpenting adalah persoalan *fana'* dan *baqa', ittihad, hulul, wahdah al-wujud, insan kamil, isyraq*, dan lain sebagainya. Asas dari pembahasan filsafat sufistis Suhrawardi adalah pemaduan antara visi mistik dengan visi filsafat, sehingga banyak menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya, meskipun maknanya telah disesuaikan dengan konsep tasawuf.

Secara epistemologis, filsafat sufistis Suhrawardi memiliki teori yang mendalam mengenai soal jiwa, moral, pengetahuan, wujud, dan lain sebagainya yang sangat bernilai, baik ditinjau dari segi mistik maupun filsafat. Perhatian Suhrawardi dalam filsafat sufistisnya terutama

diarahkan untuk menyusun teori tentang “Wujud” dengan berlandaskan rasa (*zauq*) yang merupakan titik tolak ajarannya. Oleh karena filsafat sufistis Suhrawardi bersifat sinkritis antara teori-teori filsafat dan mistik, maka tidak bisa sepenuhnya dapat dikatakan tasawuf, dan juga tidak bisa sepenuhnya dikatakan filsafat. Hal ini karena filsafat sufistis di satu pihak menggunakan term-term filsafat, namun di lain pihak metode yang digunakan adalah pendekatan intuitif (*zauq/wijdan*). Suhrawardi dalam falsafat sufistisnya menggunakan istilah-istilah dan simbol-simbol yang berbeda dalam mengungkapkan pangalaman spiritualnya, namun memiliki kesamaan tujuan, yaitu untuk memperoleh hubungan langsung dengan Allah SWT. Inilah tipologi filsafat sufistis Suhrawardi yang dalam mengungkapkan ajaran-ajarannya menggunakan bahasa simbolis-alegoris. Inti utama filsafat illuminasi Suhrawardia dalah sifat dan penyebaran cahaya.

Cahaya menurutnya bersifat immaterial dan tak dapat didefinisikan. Cahaya seperti entitas yang paling terang di dunia ini, sehingga tidak membutuhkan definisi. Adapun mengenai gradasi essensi menurut Suhrawardi, apa yang disebut eksistensi hanyalah formulasi abstrak, yang diperoleh pikiran dari substansi ekstemal. Eksistensilah yang aksiden dan essensilah yang prinsipal. Reatitas yang sesungguhnya atau benar-benar ada hanyalah esensi-esensi yang tidak lain merupakanb bentuk-bentuk cahaya. Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri karena ketiadaannya berarti kegelapan d\an tidak dikenali. Sebab itu ia tidak membutuhkan definisi. Sebagai realitas yang meliputi segala sesuatu cahaya menembus ke dalam

susunan setiap entitas, baik yang fisik maupun non fisik, sebagai sebuah komponen yang esensial dari cahaya.

Namun demikian, menurut Suhrawardi masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan cahaya segala cahaya yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dekat dengan *Nur al-Anwar* yang merupakan cahaya yang paling sempuma berarti semakin sempurnalah cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian, realitas ini tersusun atas gradasi essensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat.

Agar realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakan tersebut keluar dari Cahaya Segala Cahaya yang Esa Yang Kuat Kebenderangannya, menurut Husein Ziai (1998: 147-150) proses itu pada dasarnya tidak berbeda dengan teori emanasi pada umunnya, yaitu: (1) gerak menurun yang mesti dari yang tinggi ke yang lebih rendah, yaitu emanasi diri Cahaya Segala Cahaya, (2) Pengeluaran penciptaan dunia tidak diciptakan atau dijadikan dari tiada, apakah dalam masa tertentu atau tidak sekaligus, tidak ada pembuat dan tidak ada kehendak Tuhan, (3) Keabadian dunia, (4) Hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah. Namun gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan kaum Neoplatonis, tetapi mengkombinasikan dua proses.

Proses pertama, adalah emanasi cahaya pertama juga disebut cahaya terdekat (*an-Nur al-Aqrab*) dari Cahaya Segala Cahaya. Cahaya pertama benar-benar diperoleh. Perbedaan antara cahaya ini dan Cahaya Segala Cahaya hanya dalam tingkat intensitas (*syaddah*) mereka yang relatif, yang menjadi ukuran kesempurnaan. Sedang Cahaya Segala Cahaya sebagai cahaya yang benar-benar mentubi (intens). Cahaya pertama bercirikan: a. ada sebagai cahaya abstak, b. mempunyai gerak ganda, ia "mencintai" (*Yuhibbuh*) serta melihat (*yusyahidu*) Cahaya Segala Cahaya yang ada di atasnya dan mengendalikan (*yaqharu*) serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada dibawahnya, c. mempunyai sandaran dan sandaran ini mengimplikasikan sesuatu seperti "zat,, yang disebut Suhrawardi yang mempunyai “kondisi” (*hay'ah*), zat dan kondisi ini sarna-sama berperan sebagai wadah bagi cahaya, d. Cahaya pertama sesuatu semisal kualitas atau sifat yakni kaya (*ghani*) dalam hubungannya dengan cahaya yang lebih rendah dan miskin (*fakir*) dalam hubungannya dengan Cahaya Segala Cahaya. Ketika cahaya pertama melihat *Nur al-Anwa>r* dengan berlandaskan cinta dan kesamaan, cahaya abstrak lain diperoleh dari cahaya pertama. Ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, “zat” dan"kondisi"nya sendiri dapat diperoleh.

Kedua, proses ganda iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama diperoleh, ia mempunyai visi langsung terhadap Cahaya Segala Cahaya tanpa durasi, momen tersendiri, tempat. Cahaya Segala Cahaya seketika itu juga menyinarinya, sehingga menyalakan cahaya kedua dan zat serta kondisi yang dihubungkan dengan cahaya

pertama. Cahaya kedua ini, pada prosesnya menerima tiga cahaya, yakni dari Cahaya Segala Cahaya secara langsung, dari cahaya pertama dan dari Cahaya Segala Cahaya yang tembus lewat cahaya pertama.

Berdasarkan dari prinsip ini, Suhrawardi kemudian menarik kesimpulan bahwa kesadaran diri sama dengan menifestasi "wujud" atau sesuatu yang tampak yang diidentifikasikan dengan "cahaya murni". Karena itu keadaran diri diidentifikasikan dengan "penampakan" dengan cahaya saperti apa adanya. Dari sini kemudian dinyatakan bahwa setiap oarng yang memahami essensinya sendiri adalah cahaya murni dan setiap cahaya murni adalah manifestasi dari essensinya sendiri.

B. Epistemologi Ilmu Cahaya

Ilmu cahaya, menurut Suhrawardi didasarkan atas intuisi mitik, meskipun ia mencari bukti yang rasional atas pengetahuan tersebut. Ia membandingkan relasi pengalaman mistik dengan relasi observasi pada astronomi, dan menyatakan bahwa tanpa pengalaman mistik seorang pencari akan terjebak pada keraguan. Observasi saja tidaklah cukup menjadi basis sebuah ilmu, suatu struktur yang rasional diperlukan. Jadi, pengalaman mistik maupun nilai-nilai pembuktian dari para guru bijak, harus dicari bukti-bukti rasional yang diupayakan setelah pengalaman mistik. Ia menggabungkan cara nalar dengan cara mistik, keduanya saling melengkapi, karena nalar tanpa intuisi dan iluminasi adalah kekanak-kanakan, rabun dan tidak akan pernah mencapai sumber *transenden* dari segala kebenaran

dan penalaran. Sedangkan intuisi tanpa didukung logika dan latihan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat, dan tidak akan mampu mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis (Nasution, 1999: 154).

Ketika orang lupa terhadap sesuatu, terkadang sangat sulit untuk ingat kembali sampai ia berusaha keras mengingat-ingatnya, meskipun itu tidak mudah. Namun di satu waktu, ia teringat padanya tanpa perlu mengingatnya. Pada kasus ini, ingatannya tidak berasal murni dari kekuatan badan, karena jika tidak, ia tak akan tersesat dari lorong Cahaya Pengatur (Tuhan), setelah berusaha keras mengingatnya. Ingatan itu juga tidak berdasar pada kenyataan bahwa ia "tersimpan" dalam sebagian kekuatan tubuh, yang tercegah oleh suatu faktor penghambat, karena esensi yang menelusuri jejak ingatan adalah Cahaya Pemroses (Tuhan), bukan unsur barzakh, namun terhalang untuk menjelaskannya dalam sebagian kekuatan raganya. Pada saat lupa seseorang tidak pernah merasakan keberadaan sesuatu baik esensi maupun raganya. Ingatan, sebenarnya muncul dari dunia memori (*alam az-Zikr*) yang termasuk di antara obyek yang dituju oleh "Raja Cahaya-cahaya kosmik Isfahbad" , karena Dia-lah satu-satunya Zat yang tak pernah lupa (Suhrawardi, 2003: 187).

Pemikiran Iluminasi (*Isyraqi*) Suhrawardi adalah ajaran yang berdasarkan pada filsafat cahaya (*nur*), di mana *wujud* diidentikkan dengan" cahaya", dan non *wujud* diidentikkan dengan kegelapan. Berbeda dengan bangunan filsafat emanasi dalam tradisi Paripatetisme yang mengidentikkan setiap hirarki *wujud* dengan intelek (*'aql*). Ada dua kelebihan filsafat Iluminasi dibanding filsafat

emanasi. Pertama, adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dengan sumber cahaya, karena tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Kedua, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan dan kejauhan. Semakin dekat kepada sumber cahaya (Tuhan), maka intensitas cahaya suatu tingkatan wujud akan lebih banyak, dan sebaliknya semakin jauh dari sumber cahaya, maka akan lebih sedikit intensitas pancaran cahaya yang diterimanya.

Filsafat Iluminasi Suhrawardi yang dalam literatur Islam disebut *Hikmah al-Isyraq* lebih banyak dipengaruhi pemikiran Plato dibanding dengan pengaruh pemikiran Aristoteles. Aliran ini, kecuali sebagai corak kedua dalam Filsafat Islam setelah Paripetetik, sekaligus sebagai kritik terhadap corak pertama yang banyak dipengaruhi pemikiran Aristoteles. Sebagai kritik, maka corak ini mengajukan nuansa baru Filsafat Islam tanpa harus menanggalkan corak pertama sama sekali. Suhrawardi adalah tokoh sufi falsafi yang paham tentang filsafat Platonisme, Paripatetisme, Neo-Platonisme, Hikmah Persia, aliran-aliran agama, dan Hermetetisme. Dia juga menguasai Filsafat Islam, terutama al-Farabi dan Ibn Sina yang disebutnya sebagai Paripatetisme yang kemudian dikritik, meskipun dia sendiri terpengaruh pandangan-pandangan mereka. Dia juga mengenal dengan baik para sufi abad ketiga dan keempat Hijriyah, seperti Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj, dan Abu al-Hasan al-Kharqani, yang mereka itu menurut Suhrawardi adalah para Iluminasionis Persia yang asli (at-Taftazani, 2003: 195).

Pemikiran Iluminasi (*Isyraqi*) Suhrawardi adalah ajaran yang berdasarkan pada filsafat cahaya (*nur*), di mana *wujud* diidentikkan dengan" cahaya", dan non *wujud* diidentikkan dengan kegelapan. Berbeda dengan bangunan filsafat emanasi dalam tradisi Paripatetisme yang mengidentikkan setiap hirarki *wujud* dengan intelek (*'aql*). Ada dua kelebihan filsafat Iluminasi dibanding filsafat emanasi. Pertama, adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dengan sumber cahaya, karena tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Kedua, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan dan kejauhan. Semakin dekat kepada sumber cahaya (Tuhan), maka intensitas cahaya suatu tingkatan wujud akan lebih banyak, dan sebaliknya semakin jauh dari sumber cahaya, maka akan lebih sedikit intensitas pancaran cahaya yang diterimanya.

Hikmah al-Isyraq Suhrawardi merupakan tipe falsafah yang paling orisinil di antara konsep-konsep filsafat yang sealiran, mengingat dia memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, dan India. *Hikmah al-Isyraq* nampaknya merupakan adonan yang sempurna dari berbagai unsur tasawuf dan filsafat yang dipahami Suhrawardi, melalui jalan sufi dan filosofi atau melalui rasa dan iluminasi. *Al-isyraq*, berarti bersinar atau memancarkan cahaya, dan lebih tepatnya diartikan penyinaran atau iluminasi. Menurut Suhrawardi sumber segala yaang ada ialah "Cahaya Yang Mutlak", yang disebut *Nur al-Anwar* mirip matahari. Walaupun Dia memancarkan cahaya terus menerus, namun cahaya-Nya tidak perrnah berkurang dan bahkan sama sekali tidak

terpengaruh, *Nur* dalam konsep ini nampaknya dapat dianalogkan dengan rahmat Tuhan (*faid}*) (at-Taftazani, 2003: 196).

Filsafat Suhrawardi dikenal dengan *Hikmah al-Isyraq* (Iluminatif) yang secara ontologis maupun epistemologis, lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya Paripatetik Aristotelian. Kelemah-an filsafat Paripetetik secara epistemologis adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang di-ketahuinya. Secara ontologis, konsep tentang "eksistensi-esensi" filsafat Paripatetik yang menyatakan bahwa yang fundamentel dari realitas adalah "eksistensi" ditolak oleh Suhrawardi. Baginya esensilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang eksistensi hanya sekunder, merupakan sifat dari esensi, dan hanya ada dalam pikiran (Mazhar dalam Rahman, 2000: xv).

Cahaya bersifat immateri dan tidak bisa didefinisikan, karena sesuatu yang terang tidak memerlukan definisi. Cahaya adalah entitas yang paling terang di dunia, bahkan cahaya menembus susunan semua entitas, baik yang bersifat fisik maupun non fisik, sebagai suatu komponen yang esensial dari padanya. Menurut Suhrawardi, Allah Yang Maha Esa adalah *Nur al-Anwar* yang merupakan sumber segala sesuatu yang ada dan seluruh kejadian, yang dari-Nya memancarkan cahaya-cahaya yang menjadi sumber kejadian alam ruhani dan alam materi. Cahaya pertama yang memancar dari *Nur al-Anwar,* disebut *Nur al-Hakim* atau *Nur al-Qahir*. Setelah *Nur al-Hakim* lepas dari

Nur al-Anwar, ia memandang sumbernya itu dan melihat dirinya sendiri yang nampak gelap jika dibanding dengan *Nur al-Anwar*. Akibat aksi memandang kedua arah itu, mengakibatkan terjadinya proses energi, sehingga terpancarlah cahaya kedua yang dia sebut *al-Barzakh al-Awwal* atau materi pertama. Melalui proses yang sama, dari *al-Barzakh al-Awwal* memancar *nur-nur* serta *barzakh* yang lebih redup cahayanya. Seluruh *barzakh* yang telah lepas dari cahaya *Nur al-Anwar* memilki potensi dan aktual, karena secara terus menerus mendapatkan limpahan daya dari *Nur al-Anwar*. Posisi *Nur al-Anwar* berfungsi sebagai penggerak dan penguasa yang disebur *al–Qahir*, sementara *al-Barzakh* sebagai yang digerakkan dan yang dikuasai disebut *al-Maqhurah* (Siregar, 2002: 112-113).

Menurut Suhrawardi ada benda-benda yang merupakan cahaya dalam realitasnya sendiri, dan benda-benda yang bukan cahaya dalam realitasnya sendiri, masing-masing terjadi dengan sendirinya (aksidensial), tak tergantung atau independen. Konsep ini menghasilkan empat macam realitas, yaitu; a) cahaya immaterial yang terjadi dengan sendirinya, yang disebut Cahaya Murni (*al-Nur al-Mujarrad*), b) cahaya aksidential (*al-Nur al-'Arid}*) yang inheren di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik, c) cahaya perantara (*al-barzakh*) atau substansi yang gelap *(al-jauhar al-ghasiq*), yaitu tubuh dan d) mode yang gelap *(al-hai'ah al- al-zulmaniyah*), aksiden di dalam cahaya immaterial maupun tubuh fisik (Walbridge, 2008: 62). Meski semua benda dihasilkan oleh cahaya, namun tidak semua benda adalah cahaya. Tubuh dan aksidennya yang tidak bercahaya bukanlah cahaya, meskipun penyebab

dasarnya adalah cahaya im-material. Cahaya, bagaimanapun adalah prinsip interrelasi antar benda-benda. Cahaya adalah sesuatu yang manifes dalam dirinya sendiri dan memanifeskan yang lain (Walbridge, 2008: 64).

Cahaya diklasifikasikan Suhrawardi menjadi; a) cahaya dalam dan bagi dirinya, dan b) cahaya dalam dirinya namun bagi lainnya. Cahaya aksidental, adalah cahaya bagi lainnya, meskipun ia berupa cahaya dalam dirinya, karena eksistensinya diperuntukkan bagi lainnya, berbeda dengan substansi gelap yang tidak pernah manifestan dalam atau bagi dirinya (Suhrawardi, 2003: 113). Suhrawardi mempunyai pengikut dan pensyarah pemikirannya antara lain al-Qunawi, Sa'd ad-Din Fargahni, Mu'ayyid ad-Din Jandi, 'Abd ar-Razzaq al-Lahiji, Dawud al-Qaisari, 'Abd ar-Rahman al-Jumi, Ibn Turkah dan lain-lain. Para tokoh ini, kecuali mengembangkan corak pemikiran *Isyraqiyah* juga berupaya mengadakan elaborasi dengan corak lainnya, khususnya tiga tokoh terakhir, yang merupakan gejala umum sampai dengan tampilnya Mulla Sadrā.

Suhrawardi kematiannya dalam usia muda (38 Tahun) karena hukuman mati dari penguasa, namun kelak mendapat pengikut yang luar biasa. Sadr ad-Din Qunawi adalah pengikut setia dan bahkan sangat setia. Tokoh inilah yang mengadakan ulasan lebih dalam terhadap buku *Hikmah al-Isyraq,* sebagai kata kunci pemikiran Suhrawardi. Begitu fanatik dan setianya tokoh ini sehingga menyebut tidak akan pernah ada karya yang mampu menyamai buku *Hikmah al-Isyraq* ini (Fakhry, 1970: 404).

C. Orientasi Teosofi Iluminasi

Secara garis besar, wacana pemikiran Islam sebenarnya memiliki tiga orientasi, yaitu; falsafi, mistis, dan teosofi. Wacana falsafi dan mistis ini diadopsi umat Islam dari Yunani dan Persia kuno, sehingga melahirkan para filosof Muslim seperti; al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, ar-Razi, Ibn Bajjah, Ibn Tufail, dan Ibn Rusyd, serta melahirkan para mistikus Muslim seperti; Rabi‘ah al-‘Adawiyah, Abu Yazid al-Bustami, Husain al-Hallaj, dan al-Gazali. Gabungan dari wacana falsafi dan mistis tersebut, melahirkan wacana ketiga yaitu teosofi atau juga disebut filsafat sufistis yang melahirkan tokoh-tokoh seperti; Suhrawardi, Ibn ‘Arabi, ‘Abd al-Karim al-Jili, Mir Damad, dan Qutb ad-Din Syirazi. Teosofi selain bertumpu pada rasio filsafat, ia juga bertumpu pada rasa (*zauq*) mistis (Drajad, 2005: 38).

Akar pemikiran filsafat sufistis (teosofi) Suhrawardi sangat mendasar, karena dia menelusuri bahan-bahannya hingga pada sumber yang paling awal. Dia meramu pemikirannya dari berbagai sumber hikmah ketuhanan yang menurutnya bersifat universal dan abadi yang diturunkan Tuhan melalui Hermes (Nabi Idris As.) sebagai pembangun falsafah dan sains. Hermes adalah utusan Tuhan yang bertugas menjadi juru penerang dan penghubung antara manusia dengan Tuhan. Dia adalah penafsir dan penjelas undang-undang Tuhan. Menurut wacana sejarah filsafat, tradisi yang dilakukan Hermes tetap dipelihara dan dikembangkan oleh para filosof generasi berikutnya, baik dari para bijak Yunani maupun Persia kuno yang akhirnya masuk ke dalam dunia Islam (Hidayat, 1996: 13-16).

Hermes merupakan simbol duta yang membawa misi dari Dewa untuk disampaikan kepada manusia, yang dalam literatur Islam disebut “Rasul”. Oleh sebab itu, ada yang menganggap bahwa Hermes adalah Nabi Idris As. dalam al-Qur’an, dan ada pula yang menganggap Nabi Musa As. (al-Jabiri, 1989: 153)..

Hermes atau Nabi Idris As digelari *Abu al-Hukama’ wa atibba’* (Bapak para filosof dan dokter). Dia mempunyai murid bernama Asclepius dan Aghatsadaimon yang ketiganya merupakan tokoh pertama yang menggabungkan unsur kenabian dan *hikmah* atau falsafah. Penelusuran mata rantai guru-murid dapat dilacak dari Aristoteles yang berguru kepada Plato, Plato berguru kepada Socrates, Socrates berguru kepada Pythagoras, Pythagoras berguru kepada Empedocles, dan akhirnya sampai kepada Aghatsadaimon dan Hermes (Ziai, 1993: 21).

Hikmah tersebut kemudian terbagi ke dalam dua cabang, yaitu Persia dan Mesir yang kemudian menyebar ke Yunani, dan selanjutnya *h}ikmah* dari Persia dan Yunani masuk ke dalam peradaban Islam (Nasr, 1969: 61). Filosof dan sufi Muslim yang dianggap pemegang mata rantai *hikmah* tersebut adalah Dzu an-Nun al-Misri, Abu Yazid al-Bustami, Abu Sahl at-Tustari, Mansur al-Hallaj, Abu al-H{asan al-Kharqani, dan juga tokoh-tokoh seperti Ibn Sina dan al-Gazali (Drajad. 2005: 41). Pengaruh filsafat Yunani terhadap pemikiran suhrawardi berasal dari filsafat Plato, Aristoteles, dan Plotinus yang disebutnya sebagai filsafat peripatetik (*Masysya'iyyah*). Suhrawardi rnenyebut Plato sebagai imam al-hikmah. Inti filsafat Plato adalah konsep ide. Ide bagi Plato adalah abadi, tidak ada permulaan

maupun akhir. Sedangkan Aristoteles adalah murid Plato. Dia belajar selama 20 tahun di Akademi Plato. Aristoieles dikenal sebagai guru pertama dan dia adalah guru dari Alexander, raja Macedonia (Drajad, 2005: 47).

Diantan filsuf Islam, al-Farabi dan lbn Sina adalah dua tokoh filsuf yang ide-ideaya sanagat mewarnai pemikiran Suhrawardi, sekalipun pada akhirnya dia mengkritik bagian-bagian tertentu dari pemikiran keduanya. Tasawuf falsafi yang dipelopori oleh al-Farabi pada akhimya diikuti oleh para filsuf setelahnya. Al- Farabi menegaskan kesucian jiwa tidak akan sempuma hanya melalui amalan-amalan jasmani. Kesempurnaan jiwa akan dicapai melaui penalaran dan kegiatan berfikir.

Pemikiran filsafat Ibnu Sina juga menempati posisi penting dalam pemikiran Suhrawardi. Ibn Sina merupakan tokoh filsafat Peripatetik yang diakhir hidupnya justru menyerang pemikirannya sendiri dan menolak filsafat Peripatetik- Pada umumnya para peneliti menyatakan bahwa trilogi karya mistis karya Ibnu Sina merupakan pintu gerbang menuju falsafah Iluminasi Suhrawardi. Meskipun demikian, filsafat Timur Ibn Sina merupakan lahan subur bagi tumbuhnya filsafat Iluminasi Su}rawardi. Jadr. ada indikasi kesamaan anatara lbn Sina dengan Suhrawardi, yaitu ingin terbebas dari filsafat Peripatetic Aristoteles, meskipun pada kenyataannya tidak mampu melepaskannya secara total.

Ajaran mistik Al-Ghazali yang diserap oleh Suhrawardi adalah konsep cahaya. Ajaran cahaya inilah yang secara langsung diadopsi oleh Suhmwardi melalu

Misykat al-Anwar yang mengupas tentang cahaya yang diilhami oleh QS. An-Nur (23) ayat yang ke-35. Al-Ghazali menggambarkan Tujan sebagai Cahaya (sumber cahaya), yang merupakan syarat utama bagi hidup dan gerak, indah, nikmat, dan menyatu. Menurut Al-Ghazali "segala sesuatu di dunia ini merupakan hasil pencerahan cahaya-Nya. Satu-satunya cahaya sejati adalah Tuhan, Dia dan hanya Dia sendirilah Wujud yang Riil (Drajad, 2005: 48-53).

Suhrawardi terklasifikasi cahaya menjadi; a) cahaya dalam dan bagi dirinya, dan b) cahaya dalam dirinya namun bagi lainnya. Cahaya aksidental, adalah cahaya bagi lainnya, meskipun ia berupa cahaya dalam dirinya, karena eksistensinya diperuntukkan bagi lainnya, berbeda dengan substansi gelap yang tidak pernah manifestan dalam atau bagi dirinya. Kehidupan adalah kondisi ketika suatu subyek manifestan bagi dirinya, dan karenanya Yang Hidup adalah Sang Pengenal Aktif atas diri-Nya (Suhrawardi, 2003: 113). Pengetahuan yang benar dan pasti menurut Suhrawardi hanya dapat ditemukan dengan metode " terlihat", sehingga sesuatu dapat diketahui sebagaimana adanya (*kama huwa*). Untuk melihat sesuatu dalam pengertian ini adalah dengan bertindak mencari esensi wujud. Ia mengkritik kaum paripatetik dengan pernyataannya bahwa definisi suatu term tidak dapat menghantarkan pada konsepsi yang valid, dan karenanya tidak dapat mengetahui esensi sesuatu (*wujud*). Oleh sebab itu, ia menegaskan perlunya pertolongan ilahi dalam memperoleh pengetahuan, sebagai epistemologi alternatif yang disimbolkan dengan *al-'ilm al- huḏuri* (Ziai, 1998: 133-134).

Suhrawardi menyatakan bahwa, harus terdapat suatu korespondensi yang sempurna antara *ide* yang diperoleh dalam subyek dengan obyek. Hanya korespondensi ini yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh (Ziai, 1998: 136). Sebuah pengetahuan yang benar hanya dapat dicapai lewat hubungan langsung (*al-idlafah al-isyraqiyah*) dan tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Hubungan keduanya tidak bersifat pasif, tetapi aktif, di mana subjek dan objek satu sama lain hadir dan tampak pada esensinya sendiri dan di antara keduanya saling bertemu tanpa penghalang (Yazdi, 1994: 215).

D. Karakteristik Teosofi Iluminasi

Aspek ontologis aliran iluminasi, yang diwakili oleh konsep metafisika cahaya, yang merupakan ciri khas lainnya dari aliran ini. Di atas pernah disinggung bahwa sebagian filosof pernah mengibaratkan Tuhan sebagai matahari dan alam sinarnya. Suhrawardi, adalah seorang filosof Muslim yang menurut saya, paling maksimal memanfaatkan simbolisme cahaya untuk menjelaskan filsafatnya. Baginya Tuhan adalah Cahaya, sebagai satu-satunya realitas yang sejati. Ketika dihubungkan dengan cahaya-cahaya lain, Tuhan adalah Cahaya di atas Cahaya (*Nûr Al-Anwar)*. Ia adalah sumber dari segala cahaya, dari mana semua cahaya lainnya berasal atau memancar. Menurutnya, segala sesuatu yang ada di dunia terdiri dari cahaya dan kegelapan. Tetapi hanya cahaya yang meiliki wujud yang positif, sedangkan kegelapan adalah negatif,

dalam arti tidak memiliki realitas objektif. Ia ada hanya sebagai konsekuensi dari ketiadaan cahaya. Ketika cahaya datang, maka kegelapan sirna. Bagi Suhrawardi benda-benda tidak memiliki definisi atau kategori yang tegas (clear cut) seperti yang dibayangkan kaum Peripatetik. Yang membedakan satu benda lainnya hanyalah intensitas cahaya yang dimilikinya. Semakin banyak kandungan cahayanya, maka semakin tinggi derajatnya. Hewan dan manusia, misalnya, tidak dibedakan secara kategoris melalui esensinya tetapi disebabkan oleh kenyataan bahwa manusia memiliki cahaya yang lebih dibanding hewan.

Dengan demikian, aliran filsafat iluminasi merupakan kritik yang cukup fundamental, sekalipun tidak terlalu jelas, atas prinsip hylomorfis, karena sementara bagi hylomorfisme bentuk-bentuk benda bersifat relatif. Bagi yang terakhir sesuatu bisa dilihat secara relatif "lebih atau kurang" (more or less) da tidak dibagi secara kategorik ke dalam substansi-substansi yang tetap (fixed). Selain kritik terhadap filsafat atau prinsip peripatetik, tasawuf iluminasi juga memberikan kritik yang tajam atas prinsipialitas wujud, seperti yang diyakini Ibn Sina. Sementara bagi Ibn Sina, dan dikemudian hari Mulla Sadra, wujud adalah yang real, yang fundamental, sementara bagi Suhrawardi esensi *(mahiyah)*-lah yang real, sedangkan wujud tidak memiliki hubungan realistik dengan realitas. Sebagai pengikut Plato yang percaya bahwa esensilah yang sejati, sedangkan wujud hanyalah abstraksi subyektif manusia saja (Kartanegara: 2006).

Dengan demikian, tasawuf Suhrawardi dikenal sebagai eksistensialisme, yang dipertentangkan dengan

eksistensialisme ala Sadra, yang akan kita jelaskan nanti. Jadi dapat disimpulkan bahwa menurut Suhrawardi esensilah yang lebih prinsipil dan eksistensi *(wujud),* sebuah ajaran yang sering disebut *ishalât al-mahiyyah* atau prinsipialitas esensi, sebagai lawan dari ishalât al-wujûd, yang menyatakan bahwa wujudlah yang prinsipil, yang lebih fundamental, sedangkan esensi hanyalah persepsi mental saja. Untuk menguatkan argumennya tentang ketidaknyataan eksistensi, Suhrawardi bertanya kepada kaum eksistensialis, apa yang anda maksud dengan wujud, ia menyatakan bahwa apa yang dipahaminya tentang wujud tersebut pada hakikatnya bukanlah wujud itu sendiri. Dengan itu Suhrawardi ingin menyatakan bahwa pada akhirnya yang nyata adalah esensi bukan wujud, sekalipun kita sedang berbicara tentang wujud *(eksistensi).*

Ciri khas ketiga dari aliran iluminasi bisa dilihat dari ajaran kosmologis mereka, berupa teori emanasi, namun lebih ekstensif dari teori emanasi kaum Peripatetik. Seperti halnya kaum Peripatetik, Suhrawardi juga percaya bahwa alam semesta memancar dari Tuhan. Hanya saja dalam teori emanasi Suhrawardi, kita menjumpai bukan hanya istilah-istilah yang berbeda, tetapi juga struktur kosmik yang berbeda dalam jumlah maupun tatanannya. Tidak seperti Ibn Sina, yang menyebut Tuhan dengan *Wâjib al-Wujûd (Wujud Niscaya/Senantiasa Aktual)*, Suhrawardi menyebut-Nya *Nûr al-Anwâr (Cahaya dari segala cahaya)*, kalau dilihat dari sifat sejatinya sebagai cahaya dan sumber bagi cahaya yan lainnya, dan al-Ghani (Yang Independen) dilihat dari kemandiriaan-Nya yang absolut dari alam. Sedangkan alam sendiri pada gilirannya disebut al-fakîr

(berbanding dengan mumkîn al-wujûd-nya Ibn Sina), untuk menunjukkan ketergantungan alam pada Tuhan (Kartanegara: 2006).

Selain perbedaan istilah, teori emanasi Iluminasi juga berbeda dalam sturukturnya. Kalau dalam skema kosmik Aristoteles/Peripatetik, alam semesta dibagi ke dalam dua bagian: langit dan dunia bawah bulan (bumi), maka dalam skema kosmik imuminasionis, di atas langit tadi ditambah lagi satu wilayah dunia spiritual murni, yang disebut Timur *(Orient/Masyriq)*. Sedangkan langit dan bumi disebut Barat *(Occident/Magrib)* dimana langit disebut Bumi dengan Barat *(Occident)*, di mana langit disebut Barat Tengah *(Middle Occident)* dan bumi dengan Barat *(Occident)* saja. Dengan demikian kosmos Suhrawardi lebih uas dan tinggi. Di Dunia Timur, hanya ada entitas-entitas murni (kadang disebut cahaya atau malaikat), yang tidak bercampurnya cahaya dan kegelapan (seperti disimbolkan/dimanifestasi-kan dalam bintang-bintang dan matahari) yang mengisi langit-langit kita. Ada pun dunia Barat , baginya adalah dunia kegelapan, berupa benda-benda material, yang menjadi gelap karena jauhnya dari Cahaya Ilahi. Selain karakteristik di atas, struktur emanasi Peripatetik, karena Suhrawardi membagi cahaya yang memancar dari Tuhan ke dalam dua jenis, cahaya yang bersifat vertikal *(thuli),* yang memancar dari Tuhan secara vertikal melalui serangkain cahaya yang merentangkan dari cahaya yang merentang dari cahaya pertama *(al-nur al-aqrab)* hingga dunia Barat Tengah (Kartanegara: 2006).

Dalam teori emanasi Iluminasi ini dikenal gradasi cahaya dilihat ari intensitasnya, yang disebabkan oleh

hadirnya barzakh-barzakh *(barazikh)* yang menyekat di antara dua cahaya: cahaya ada di bawahnya. Demikian seterusnya, adapun hubungan cahaya yang di atas dan cahaya yang di bawahnya diatur dengan prinsip dominasi *(al-Qahr),* sedangkan hubungan dari cahaya yang ada di bawah terhadap yang di atasnya diatur melalui prinsip cinta (mahabbah). Tetapi yang lebih khas lagi dari teori emanasi (hierarki wujud) Suhrawardi adlah munculnya cahaya yang bersifat horizontal (*'ardhi*), yang tidak muncul secara langsung dari Tuhan, tetapi dari cahaya-cahaya vertikal.

Cahaya-cahaya dalam tatanan horizontal ini disebut Arbab a -Ashnam, yakni semacam prototope bagi makhluk apa pun yang ada di alam fisik. Oleh karena itu, ia mirip sekali dengan ide Platonik, yang merupakan prototipe bagi apa pun yang ada di dunia, yang bertindak sebagai bayang-bayang bagi apa pun yang ada di alam ide. Satu lagi tatanan cahaya yang bersifat horizontal, yaitu yang disebut dengan *al-Anwar al-Mudabbirâh (Cahaya-Cahaya yang dominan)*. Cahaya-Cahaya yang dominan ini dalam kaitannya daengan benda-benda di bawahnya adalah sebagai daya-daya yang memiliki pengaruh besar terhadap segala makhluk yang ada di bawah pengaruhnya. Ada malaikat/daya-daya yang menjaga tumbuh-tumbuhan, mineral, hewan, dan lain-lain, ada juga daya-daya (malaikat/cahaya) yang mengatur manusia dan daya-daya yang menggerakkan benda-benda langit (Kartanegara: 2006).

Terakhir, selain berbeda dalam istilah dan struktur kosmik, emanasi Suhrawardi juga berbeda dari emanasi Peripatetik dari sudut jumlah, yakni jumlah akal-akal atau malaikat-malaikat yang muncul dalam bagan teori

emanasinya. Kalau teori emanasi Peripatetik Muslim, hanya memiliki 10 akal, maka bagan teori emanasi Suhrawardi memiliki jumlah akal yang tak terbatas. Alasannya adalah karena benda-benda angkasa termasuk planet-planet tidak terbatas pada sepuluh, tetapi ratusan bahkan ribuan. Nah, karena setiap benda angkasa tersebut membutuhkan sebuah *murajjih (sufficient reasons)* untuk keberadaaannya, maka akal-akal itu tidak bisa dibatasi pada 10 tetapi berbanding dengan jumlah benda-benda angkasa tersebut., yang karena banyaknya tidak mungkin hanya dibatasi pada agka 10. Inilah karakteristik teori emanasi iluminasionis, yan sekaligus merupakan kritik dan perbaikan atas teori emanasi sebelumnya (Kartanegara: 2006).

BAB VII
PEMIKIR TEOSOFI
PASCA SUHRAWARDI

A. Pendahuluan

Merupakan *law of nature* (hukum alam), orang yang hidup pada suatu zaman pasti terpengaruh dan berguru dengan para pendahulunya, demikian pula para filosof muslim juga dapat dipastikan pemikiran mereka dipengaruhi para ahli pikir di dunia yang hidup sebelum zaman tersebut. Kita misalnya yang hidup pada abad 21 ini, tidak mungkin terlepas sama sekali dari pengaruh nenek moyang kita baik dari segi pemikiran, tradisi, etiket, bahasa dan aspek-aspek kehidupan lainnya. Maka wajarlah apabila filsafat Islam terpengaruh oleh filsafat Yunani maupun Romawi, sebab orang-orang Yunani telah lebih dahulu menekuni bidang filsafat dibanding orang Islam. Merekalah yang merupakan cikal bakal dunia filsafat. Para filosof muslim sebagian besar mengambil pandangan Aristotees, dan dalam beberapa aspek mengagumi Plato. Akan tetapi tidak benar ilka berguru dan terpengaruh itu berarti meniru atau membebek semata-mata.

Memang benar, filsafat Yunani merupakan salah satu sumber filsafat Islam, bahan bakunya sebagian besar

diambil dari Yunani, tetapi kemudian diolah, dibentuk dengan bahan-bahan yang lain sehingga merupakan suatu sistem pemikiran yang memiliki ciri khas tersendiri. Bahan-bahan yang lain itu misalnya, kebudayaan Mesir, India, Iran dan terutama adalah ajaran agama Islam itu sendiri, di samping lingkungan dan suasana para filosof muslim tersebut hidup, yang melahirkan madzhab pertama filsafat Islam yang dikenal dengan nama "al-Hikmah al-Massyaiyah" (Filsafat Islam Peripatetik). Selanjutnya muncul corak filsafat Islam yang baru sebagai kritik terhadap madzhab pertama, yaitu "al-Hikmah al-Isyraqiyah" (teosofi iluminasi) yang digagas oleh Suhrawardi sebagaimana telah diuraikan di atas. Madzhab kedua ini tidak bias lepas dari pengaruh pemikiran madzhab pertama, meskipun dalam beberapa hal melakukan koreksi dan kritik yang tajam terhadapnya.

Demikian pula, teosofi iluminasi Suhrawardi mesti akan mempengaruhi pemikirasn para filosof sesudahnya, meskipun sudah barang tentu tidak semuanya sepakat dalam semua hal. Jika pemikir sesudahnya hanya sepakat dengan pendahulunya secara total, maka yang terjadi adalah kejumudan dan kevakuman pemikiran filsafat. Pada hal filsafat mesti berkembang baik paradigmanya meupun orientasii dan relevansinya dengan perubahan kebudayaan umat manusia, sehingga akan terpenuhi tujuan asasi dari filsafat tersebut, yakni menjwab dan memecahkan problema fundamental umat yang dapat muncul setiap saat. Mengenai pengaruh filsafat iluminasi Suhrawardi terhadap pemikiran filsafat Islam sesudahnya dapat dikemukakan di

sini dua aliran teosofi, yaitu teosofi ‘irfani Ibn ‘Arabi dan transenden teosofi Mulla Sadra.

B. Teosofi ‘Irfani Ibn ‘Arabi

a. Riwayat Singkat Ibn ‘Arabi

Nama lengkap Ibn ‘Arabi adalah Muhyi ad-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Ali Ibn Muhammad Ibn ‘Arabi al- Hatimi at-Tha’I al-Andalusi, lahir pada tanggal 17 Ramadlan 560 H, bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M di Mursia, Spanyol bagian tenggara (Noor, 1995: 17). Pada usia 8 tahun ia mengikuti ayahnya pindah ke Seville, sebuah kota pusat ilmu pengetahuan di Andalusia. Di kota ini Ibn ‘Arabi menyelesaikan pendidikan formalnya, yaitu mempelajari al-Qur’an dan tafsirnya, hadits, fiqh, bahasa Arab, teologi, dan falsafat scholastik, disamping sering berkhalwat di kuburan dan belajar dengan sejumlah kaum sufi (Baldick, 2002: 113). Selama di kota Seville, ia sering melakukan perjalanan dan kunjungan kepada para sufi dan filosof, yang di antaranya yang terpenting adalah Ibn Rusyd (w. 595 H/ 1198 M) di Kordova. Dalam percakapannya dengan Ibn Rusyd, ia mampu menunjukkan dirinya sebagai seorang mistikus dan filosof sekaligus, yakni kapasitas spiritual dan intelektualnya (Chittick, 1989: xiv).

Ibn ‘Arabi secara formal memasuki jalan sufi pada usia 20 tahun (580/1184) berkat banyaknya para sufi di kota Seville dan kesetiaan istrinya, Maryam,

meskipun sebenarnya ia telah banyak mempelajari ilmu mistik sebelum itu dan telah mencapai tingkat spiritual yang tinggi. Di antara guru-guru spiritual Ibn ‘Arabi terdapat dua wanita sufiyah, yaitu Yasami (Syams) dari Marchena dan Fatimah dar Kordova (Ibn ‘Arabi, tt : 348). Pada usia 30 tahun (590/ 1193), ia mengadakan kunjungan ke Tunis, dan di sana ia belajar kepada beberapa sufi sepert, Ibn Qusi, al-Mahdawi, dan al-Kunawi. Kemdian pada tahun 595/ 1199, Ibn ‘Arabi ke Kordova untuk menghadiri pemakaman Ibn Rusyd, dan kembali ke Tunis pada tahun 598/1201 (Ibn ‘Arabi, tt: 98-99). Pada tahun 597/1200, sebelum kembali ke Tunis, ia menerima perintah melalui *ru'ya* agar bertemu dengan Muhammad al-Hasr dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur. Oleh sebab itu pada tahun 598/1201, mereka berdua berangkat dari Tunis ke Mesir, tetapi al-Hasr meninggal di sana. Ibn ‘Arabi melanjutkan perjalanan sendirian ke Makkah, dan sampai di tanah suci pada tahun itu (598 H) pertengahan tahun 1202 Masehi (Noor, 1995: 28).

Selama di Makkah, ia mempergunakan banyak waktu untuk beribadah dan bermeditasi yang membuahkan pengalaman-pengalaman rohani yang luar biasa. Pengalaman-pengalaman rohaninya itu ditulis dalam karya ensiklopedi monumentalnya, *al-Futuhat al- Makkiyah*. Di sana ia juga menyelesaikan 4 karya yang lain, yaitu *Misykat al-Anwar, Hilyat al-Abdal, Taj ar-Rasail, dan Ruh al-Quds*Noor, 1995: 22). Selanjutnya, ia mengunjungi Madinah,

Jurussalem , Bagdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, dan terakhir Kairo, Mesir. Akan tetapi di Mesir situasinya tidak aman bagi dirinya, sehingga ia kembali ke Makkah pada tahun 604, namun hanya 1 tahun, kemudian pindah ke Aleppo, Konya pada tahun 607 H. Selanjutnya, ia menuju Armenia dan sampai di Bagdad pada tahun 608/ 1211 bertemu dengan sufi besar Syihabuddin Umar as-Syuhrawardi, dan pada tahun 611/ 1214, Ibn 'Arabi kembali ke Makkah.

Akhirnya pada tahun 620/1223, Ibn 'Arabi memutuskan tinggal di Damaskus sampai akhir hayatnya, dan di sana ia mendapatkan kehidupan yang tenang dan damai pada usia lanjut. Di kota ini, ia menyelesaikan buku *al-Futuhat al-Makkiyah* yang mulai ditulis ketika di Makkah. Di Damaskus, ia juga menulis buku yang penting, yaitu *Fusus al-Hikam, Diwan al-Akhbar, Anqa' al- Magrib, dan Muhadlarat al-Abrar* (Noor, 1995: 21-24). Akhirnya, Ibn 'Arabi wafat di Damaskus pada hari jum'at, tanggal 28 Rabi'ul Awwal 638 H/ 1240 M, di rumah salah seorang muridnya al-Qadli Muhyiddin Ibn az-Zahy. Janazahnya di makamkan di gunung Qosiyun di luar kota Damaskus (Jama'ah, 1927: 292).

Ibn 'Arabi mengungkapan ajaran-ajaran dan gagasan- gagasan para sufi sebelumnya dengan merekam secara sistematis dan rinci simpanan luas pengalaman mistik dan tradisi sufi. Ia menggali dari khazanah istilah-istilah teknis dan simbol-simbol dunia mistik yang diperkaya dengan pergumulaan

berabad-abad antara dunia Islam dengan Neo Hellenistik. Ibn ‘Arabi meninggalkan pernyataan-pernyataan definitif ihwal ajaran-ajaran sufi dan juga rekaman lengkap warisan esoteris Islam, sehingga ia sangat mempengaruhi semua ajaran sufi sesudahnya, sebagai penghubung dengan sufi yang mendahuluinya. Ia juga sebagai penghubung antara tasawuf Timur dan Barat, dengan indikator luasnya kunjungan ibn ‘Arabi dan perjumpaannya dengan para sufi di berbagai wilayah Islam Timur dan Barat dalam pengembaraan spiritualnya.

Ibn ‘Arabi termasuk penulis yang produktif, karyanya berjilid-jilid dan mencapai ratusan judul yang diperkirakan sekitar 300 buah. 150 judul di antaranya telah disusun katalognya oleh Brochlman yang tersebar di berbagai perpustakaan di Timur maupun di Barat. Karya-karya tersebut meliputi berbagai bidang ilmu pengetahuan yang sangat luas, mulai dari antologi, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur’an, dan yang terbanyak adalah tasawuf. Karya-karya tersebut penuh dengan ungkapa-ungkapan simbolis dan esoteris yang oleh sebagian ahli dianggap sebagai bukti bahwa semua itu merupakan hasil dari ilham samawi (Nasr, 1969: 134).

b. Ajaran Ontologi Ibn ‘Arabi

1. Wahdat al-Wujud

Ajaran *wahdat-al-wujud* selama ini yang dianggap pendirinya adalah Ibn ‘Arabi, karena

ajaran tauhid yang dirumuskannya dipahami kebanyakan orang bercorak *pantheisme*, monisme atau monisme patheistik. Pada hal Ibn 'Arabi sendiri sama sekali tidak pernah menggunakan istilah tersebut dalam karya-karyanya (Noor, 1995: 35).

Menurut Ibn 'Arabi, wujud segala yang ada ini merupakan teofani atau *tajalli* dari Yang Maha Benar di setiap saat dalam bentuk-bentuk yang tak terhitung bilangannya (Taftazani, 1997: 202). Oleh karena alam ini merupakan *tajalli* Tuhan, maka tiap-tiap wujud ini mempunyai dua aspek, yaitu, *pertama,* aspek luar atau *'arad* dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan. *Kedua*, aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haqq* yang mempunyai sifat ketuhanan (Nasution, 1992: 92-93). Wujud ini pada hakekatnya adalah satu, yakni wujud Allah Yang Mutlak yang bertajalli (menampakkan diri) dalam tiga martabat, yaitu :

1) *Martabat Ahadiyah* (*zatiah*), yaitu wujud Allah sebagai Zat Yang Maha Mutlak, *mujarrad*, tidak bernama, dan tidak bersifat, serta tidak dipahami dan tidak dihayalkan, sehingga tidak bisa dinamai Tuhan.
2) *Martabat Wahidiyah (tajalli zat, faidh aqdas*), yakni Zat Yang Mutlak dan mujarrad itu bertajalli melalui sifat dan asma. Zat itu dinamakan Allah yang memiliki sifat-sifat dan asma-asma yang sempurna (*asmaul husna*) yang tidak berlainan (identik) dengan Zat Allah

(‘ain zat) pada satu sisi, tetapi pada sisi lain merupakan hakekat alam empiris ini (*a’yan tsabitah, t’ayyun awwal*) yang belum memiliki wujud riil.

3) *Martabat tajalli syuhudi (ta’ayyun tsani, faidl muqoddas)*, yakni tajalli Allah melalui asma dan sifatNya dalam kenyataan empiris melalui proses “ kun”, maka *a’yan tsabitah* sebagai wujud potensial dalam zat ilahi menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra alam empiri (*fayakun*). Jadi, alam yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah *(mazhar*) tajalli ilahi dalam berbagai wujud atau bentuk yang tiada akhirnya (Daudy, 1983: 73-74).

Berdasarkan prinsip tiga martabat di atas, Ibn ‘Arabi memandang bahwa Allah sebagai essensi Yang mutlak hanya dapat dikenal melalui tajalliNya pada alam empiris yang serba ganda dan terbatas ini, tetapi wujudNya yang hakiki tetaplah transenden, tidak dapat dikenal oleh siapa pun. Jadi relitas tunggal ini memiliki dua aspek, *pertama*, disebut *Haqq*, yakni bila dipandang sebagai essensi dari semua fenomena, dan *kedua*, disebut *khalq,* yakn bila dipandang sebagai fenomena yang memanifestasikan esensi itu. *Haqq* dan *khalq*, realitas dan penampilan, atau yang satu dan yang banyak tidak lain adalah sebutan-sebutan untuk dua

aspek dari satu hakekat, yakni Tuhan. Kedua aspek itu muncul hanyalah dari tanggapan akal semata, sedang pada hakekatnya keduanya itu hanyalah satu (Ibn 'Arabi, 1946: 124). Konsep ini ada kemiripannya dengan teori *emanasi* dari warisan Plotinus yang telah diadopsi oleh para filosof muslim sebelumnya, yang intinya bahwa hubungan Tuhan dengan alam semesta adalah dalam bentuk *emanasi* yang bersifat vertkal, yakni melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari Yang Awwal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta, sedang menurut Ibn 'Arabi melihatnya dalam bentuk *tajalli* yang bersifat horizontal, yakni segenap fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi dari al-Haqq (Ali, 1977: 51).

Jadi, menurut Ibn 'Arabi hanya ada satu realitas tunggal, yaitu Allah. Adapun alam fenomena yang seba ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajalli*Nya. Hubungan antara yang real dan yang fenomenal di sini merupakan hubungan antara yang potensial dan yang aktual, karena *tajalli* Tuhan terjadi sebagai suatu proses abadi yang tiada henti-hentinya. Oleh sebab itu ajaran *wahdat al wujud* Ibn 'Arabi ini tidak dapat disamakan dengan panteisme, sebagimana pernyataan Husein Nasr bahwa tuduhan panteis terhadap para sufi mengandung dua kekeliruan, yaitu :

1) Panteisme adalah sistem falsafi, sementara Ibn 'Arabi dan sufi-sufi yang sefaham dengannya

tidak pernah mengklaim sebagai pengikut atau menciptakan sistem falsafah apa pun.

2) Panteisme berarti kontinuitas substansial antara Tuhan dan alam semesta, sementara Ibn 'Arabi memandang bahwa Tuhan bersifat absolut transenden yang mengatasi setiap kategori dan meliputi segenap substansi (Nasr, 1969: 105).

2. Insan Kamil

Menurut Ibn 'Arabi, sebab terjadinya *tajalli* Allah pada alam ialah Ia ingin dikenal dan ingin melihat citra diri-Nya melalui alam semesta dengan memanifestasikan asma-asma dan sifat-sifat-Nya. Jadi, alam fenomena ini merupakan perwujudan dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang abadi, sebagai wadah *tajalli ilahi*, yang padanya Tuhan melihat citra diri-Nya dalam wujud yang terbatas. Namun alam empiris yang terbatas ini tidak dapat menampung citra Tuhan secara sempurna dan utuh, tanpa ruh, laksana cermin buram yang belum dapat memantulkan gambaran Tuhan secara sempurna. Tuhan baru dapat melihat citra diri-Nya secara sempurna dan utuh pada Adam (manusia) sebagai cermin yang terang, atau sebagai ruh dalam jasad. Akan tetapi, tidak semua manusia termasuk dalam kategori ini, kecuali *insan kamil* yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Allah secara sempurna. Ia dijadikan Tuhan sebagai ruh alam, dan

segenap alam ini akan tunduk kepadanya karena kesempurnaanya (Ali, 1977: 55).

Insan kamil merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya yang disebut Ibn 'Arabi sebagai *al-alam as-shagir* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya (makrokosmos). Esensi *insan kamil* merupakan cermin dari esensi Tuhan, jiwanya sebagai gambaran dari *an-nafs al-kulliyah* (jiwa universal), tubuhnya mencerminkan *arsy*, pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan, hatinya berhubungan dengan *bayt al-ma'mur*, kemampuan mental spiritualnya terkait denga Malaikat, daya ingatnya dengan *Saturnus* (*zuhal*), daya inteleknya dengan *Yupiter (al-musytari*), dan lain-lain (Ibn 'Arabi, tt: 118-120). Kesempurnaan *insan kamil* pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber*tajalli* secara sempurna melalui hakekat Muhammad (*al-haqiqat al- Muhammadiyah*) sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, dan merupakan makhluk yang pertama diciptakan Tuhan sebelum Adam. Ibn 'Arabi juga menyebutnya dengan akal pertama *(al-aql al-awwal*), dan pena yang tinggi (*al-qalam al-a'la*) yang menjadi sebab penciptaan alam semesta dan sebab terpeliharanya (Ibn 'Arabi, 1946: 50).

Alam tanpa manusia adalah ibarat cermin buram yang tidak dapat memantulkan gambar Tuhan, maka perintah Tuhan mengharuskan adanya kebeningan cermin alam, yaitu Adam atau manusia,

agar dapat memantulkan gambar-Nya dengan jelas. Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa alam dapat hidup dan terpelihara secara terus menerus karena adanya manusia, bagaiakan “pengikat permata” pada cicicin, tempat ukiran dan tanda bagi harta benda raja yang disegel dengannya. Oleh sebab itu, manusia disebut *khalifah* karena dengan dialah Tuhan memelihara alam seperti segel memelihara harta benda. Selama segel memelihara harta benda, tak seorang pun berani membukanya tanpa seijin sang raja. Di sisnilah, maka Tuhan menunjuk manusia sebagai khalifah-Nya untuk memelihara alam, sehingga selama manusia sempurna berada di dalamnya, alam akan tetap eksis (Ibn ‘Arabi, 1946: 50). Selanjutnya Ibn ‘Arabi menunjukkan perbedaan antara manusia sempurna *(al-insan al-kamil*) dengan manusia binatang (*al-insan al-hayawan*) untuk memeperjelas statemennya bahwa tidak semua manusia menjadi *insan kamil*, hanya manusia-manusia pilihan (khusus) tertentulah yang menjadi manusia sempurana, yaitu para nabi dan wali Allah (Noor, 1995: 133).

Manusia sempurna adalah “ perpaduan “ (*jam’iyah*) semua nama Allah dan semua realitas alam, atau “paduan” antara sifat-sifat ketuhanan dan sifat-sifat kemakhlukan. Aspek lahir manusia adalah makhluk, sedang aspek batinnya adalah Tuhan, dan inilah manusia sempurna yang diidamkan. Selain itu *(insan kamil*) adalah manusia binatang yang memilki sifat persisi seperti semua sifat binatang,

dan bedanya hanya dalam *differentia* dan bentuk lahirnya saja, sehingga tidak berhak memperoleh jabatan khalifah. Khalifah di sini adalah kedudukan *insan kamil* sebagai wakil (*naib*) Allah atau manifestasi asma dan sifat-sifat Allah di muka bumi (*al-khalifah al-ma'nawiyah*), hingga kenyataan adanya Tuhan terlihat padanya (Ibn 'Arabi, 1946: 162). Ketinggian dan kemuliaan pangkat khalifah yang disandang *insan kamil* itu ditandai dengan tunduknya alam semesta kepadanya, dan mendapatkan pengetahuan esoterik yang oleh Ibn 'Arabi disebut pengetahuan rahasia (*'ilm al-asrar*), pengetahuan kudus (*'ilm al-ladunni*), atau pengetahuan gaib (*'ilm al-ghayb*), yaitu suatu bentuk pengetahuan yang ditiupkan Ruh Kudus ke dalam hati para nabi dan wali (Ibn 'Arabi, tt: 31).

b. Epistemologi Ibn 'Arabi

Ma'rifat adalah pengetahuan tentang keesaan Tuhan yang dimiliki oleh para wali yang memandang Allah dengan mata hati. Hakekat ma'rifat adalah memandang Tuhan dengan sinar ma'rifat yang memancar dari dalam hati (Masyaharuddin, 1999: 53). Ibn 'Arabi menyatakan bahwa pengetahuan *ma'rifat* diperoleh secara intuitif melalui ilham dari Allah secara langsung mengenai kebenaran dan hakekat sesuatu, yang dapat ditangkap oleh rasa batiniyah (*dzauq*). Ciri-ciri pengetahuan ma'rifat menurut Ibn 'Arabi adalah sebagai berikut:

1. Bersifat bawaan dan berhubungan dengan cahaya ilahi (*al-faidl al-ilahi*) yang menerangi wujud makhluk dan mengejawantah pada manusia sufi dalam keadaan mistik tertentu.
2. Tak terjangkau akal pikiran, kerana akal tak mampu mengujinya (*supra rasional*).
3. Menyatakan diri dalam bentuk cahaya yang menyinari setiap hati sufi, ketika mereka telah mencapai maqam pemurnian hati.
4. Menyatakan diri hanya pada manusia tertentu (*'arif*).
5. Tidak seperti pengetahuan spekulatif yang mengandung kira-kira, melainkan mengandung sifat pasti benar dan menimbulkan *haqq al-yaqin*.
6. Memiliki kemiripan dengan ilmu Tuhan, karena ia merupakan penyingkapan rahasia Tuhan.
7. Ilmu ma'rifat adalah hasil dari pengalaman dan pengamatan langsung.
8. Melalui ilmu ini para sufi memperoleh pengetahuan yang sempurna tentang hakekat realitas (Afifi, 1989: 150-153).

Ibn 'Arabi mengatakan, kesempurnaan ma'rifat ialah dengan mengetahui tujuh obyek pengetahuan, yaitu: 1) mengetahui *asma ilahi,* 2) mengetahui *tajalli ilahi,* 3) mengetahui *taklif* Tuhan terhadap hambanya, 4) mengetahui kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta, 5) mengetahui diri sendiri, 6)

mengetahui alam akhirat, dan 7) mengetahui sebab dan obat penyakit batin (Ibn ‘Arabi, tt, jilid II: 319). Dengan mengetahui tujuh obyek tersebut sampailah sufi kepada taraf ma’rifat yang sempurna. Untuk mencapai ma’rifat sempurna itu seorang sufi harus melewati 60 tahapan-tahapan (*maqamat*) dengan senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujahadah*, dan kontemplasi yang sesuai dengan aturan agama, sehingga satu demi satu *maqamat* itu dapat dilaluinya (Ibn Árabi, tt: 139).

Menurut Ibn ‘Arabi ada tiga macam pengetahuan, yaitu: 1) pengetahuan intelek (*al-ilm al-aqli*) yang merupakan hasil penalaran akal, 2) pengetahuan keadaan (*al-ilm al-ahwal*), sebagai hasil eksperimen, dan 3) pengetahuan rahasia (*al-ilm al-asrar*), yang mirip dengan wahyu (Ibn Árabi, jld I, tt: 31).

C. Transenden Teosofi Mulla Sadra

1. Biografi Mulla Sadra

Mulla Sadra (1571-1640 M) adalah salah seorang Sufi filosof Muslim terbesar, karena memiliki keunggulan ilmu di bidang filsafat, tafsir, hadis, dan ‘irfan (*gnosis*). Shadra membangun mazhab baru filsafat dengan semangat mempertemukan berbagai aliran pemikiran yang berkembang di kalangan umat Islam, yaitu; 1) tradisi Aristotelian *cum* Neoplatonis yang diislamkan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina, dan dikenal dengan filsafat paripatetik, 2) tasawuf

illuminasi Suhrawardi, 3) mistik (*'irfan*) Ibn 'Arabi, dan 4) tradisi klasik teologi dialektis (*ilmu kalam*). Prestasinya tidak hanya mempertemukan 4 aliran pemikiran yang beragam itu, tetapi juga menemukan ide-ide baru yang segar, yang pada gilirannya membentuk mazhab filsafat baru di dunia Islam, yaitu ***al- hikmah al- muta'alyah*** (Bagir, 2002: 13-14).

Kehidupan Mulla Sadra (lahir di Syiraz pada tahun 979 H/ 1571 M), dapat dibagi kepada tiga fase, yaitu; 1) fase penempaan diri melalui pendidikan formal di Syiraz dan Isfahan, 2) fase kehidupan asketik dan penyucian diri di Kahak, dan 3) fase aktualisasi pemikiran melalui bernbagai tulisan dan kaderisasi di Syiraz (Nur, 2003: 15). Selama 30 tahun, Mulla Sadra mengajar dan menulis, serta meningkatkan intensitas ibadahnya dan praktik-praktik sepiritual, termasuk beribadah haji sebanyak tujuh kali dengan jalan kaki, sehingga dalam kurun ini dia semakin tercerahkan visi spiritualnya. Sekembalinya dari perjalanan haji yang ketujuh kalinya, dia menderita sakit di Basrah dan meninggal dunia di sana pada tahun 1050 H/1640 M (Nasr, 1978: 38).

Karya-karya Mulla Sadra seluruhnya memiliki nilai tinggi, baik secara intelektual maupun kesusasteraan. Seluruhnya ditulis dengan bahasa Arab yang jelas dan lancar, kecuali *Resale Se Ashl*, yang ditulis dalam bahasa Persia. Di sepanjang sejarah tradisi filsafat Islam, tulisan filsafatnya bisa dipandang sebagai kaarya terbaik literatur filsafat

yang ditulis dalam bahasa Arab. Sebagian orang membagi karya Mulla Sadra ke dalam dua kelompok, yaitu yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keagamaan (*naqli*), dan ilmu-ilmu intelektual (*aqli*). Namun, Mulla Sadra sebenarnya memandang kedua tipe ilmu tersebut berkaitan erat satu sama lain dan berasal dari sumber pengetahuan yang sama, yaitu intelek ketuhanan. Oleh sebab itu, dia selalu mengkaitkan persoalan-persoalan keagamaan ke dalam karya filsafatnya, dan begitu sebaliknya (Nur, 2003: 21-22).

2. Ontologi Transenden Teosofi (Antara Filsafat dan ’Irfan).

Filsafat ketuhanan bertujuan agar manusia berwawasan holistik, universal, dan berpikiran rasional, sedangkan ’*irfan* bertujuan agar manusia dengan segenap wujudnya dapat mencapai hakekat ilahi, *fana* (sirna) di dalamnya, dan terikat erat dengannya. Filsafat menggunakan metode logis dan pembuktian demonstratif dengan kendaraan akal, sementara *’irfan* menggunakan metode pembersihan dan penyucian diri, *sair wa suluk,* dengan kendaraan qalbu. Bidang bahasan *’irfan* adalah wujud Mutlak, yaitu Allah SWT, sehingga mirip dengan bahasan filsafat ketuhanan. Hanya saja filosof meyakini *Dzat al-Haqq* sebagai Wujud Mutlak, karena wujud-Nya identik dengan Dzat-Nya, yakni Allah SWT, dan juga meyakini maujud yang wujudnya merupakan tambahan pada dzat dan hakekatnya, yakni segala

sesuatu selain Allah. Sedangkan *'arif* meyakini wujud sebagai hakekat manunggal milik *Dzat al-Haqq* belaka (Muthahhari, 2002: 113).

Wujud Allah dalam pandangan filosof adalah bagian dari bidang kajiannya, sedang dalam pandangan *'arif* adalah subyek pokok yang mesti dibahas, karena wujud sama dengan *Wujud al-Haqq*. Kaum 'arif meyakini ketunggalan dan ketak-berulangan *tajalli*, yakni hanya sekali yang dikenal denga "ciptaan *al-Haqq*" atau wujud yang merentang, sehingga segenap esensi menjelma dalam *tajalli* tunggal tersebut. Sebaliknya filosof meyakini adanya hierarki wujud dalam urutan satu, dua, tiga, dan seterusnya, meskipun dari atas ke bawah yang dikenal sebagai teori "emanasi". Kaum *'arif* menolak teori emanasi, kausalitas dan keragaman obyek-obyek yang ter-emanasi. Mereka meyakini maujud selain Allah adalah sekutuNya, karenanya keyakinan pada sesuatu selain-Nya adalah syirik atau penyekutuan, sebab semua maujud selain-Nya adalah *tajalli*-Nya atau penampakanNya (Muthahhari, 2002: 114-116).

Ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya *al-hikmah al- muta'aliyah*, yaitu; 1) intuisi intelektual (*kasyf, dzauq,* atau *isyraq*), 2) penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan,* atau *istidlal*), dan 3) agama atau wahyu (syara'). Melalui kombinasi ketiga sumber pengetahuan tersebut, maka terlihat jelas keterpaduan yang harmonis antara prinsip-prinsip *'irfan*, filsafat, dan agama dalam *al-hikmah al-muta'aliyah* (Sharif, 1966: 939-940). Shadra

meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah ***kasyf***, yang ditopang oleh ***wahyu***, dan tidak bertentangan dengan ***burhan***. Hakikat pengetahuan tidak bisa diperoleh, kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap, kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai pengetahuan hakiki, diperlukan proses penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi, dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan Hadis Nabi, dan mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh (Nur, 2003: 51-52).

Menurut Sadra, persoalan ketuhanan (metafisika) bisa dipahami dengan dua cara, yaitu; 1) melalui intuisi intelektual dan gerak cepat, dan 2) melalui pemikiran konseptual dan gerak lambat. Para Nabi, orang-orang suci, dan mereka yang memilki visi spiritual memperolehnya denga cara yang pertama, sedangkan cara yang kedua ditempuh oleh para ilmuan, ahli pikir, dan mereka yang selalu mengandalkan pertimbangan akal. Dia juga menegaskan bahwa hakekat hikmah diperoleh melalui ilmu ***ladunni***, dan selama seseorang belum mencapai tingkatan tersebut, maka jangan dijadikan sebagai ahli hikmah, yang merupakan salah satu kerunia katuhanan. Inilah yang disebut dengan metode *kasyf* (Nur, 2003: 55). Ilmu *ladunni* adalah yang paling kuat dan paling kokoh diantara seluruh ilmu yang

ada. Namun seperti halnya akal, seluruh pencapaian *kasyf* harus ditimbang oleh agama, dan *kasyf* tidak akan berarti jika tidak sesuai dengan ukuran agama. Begitu pula pengetahuan *kasyfi* tidak mungkin dijelaskan kepada orang lain kecuali dengan menggunakan burhan (Sadra, 1981: 326).

Sadra berupaya menghadirkan suatu eksposisi sufisme yang lebih sistematik, memberikan bukti-bukti yang logis, dan menjelaskan aspek-aspek yang didiamkan begitu saja oleh guru-guru sufi yang merupakan karunia dari langit sebagai hasil dari visi spiritual mereka. Jika dibandingkan dengan ajaran tasawuf *'irfan*nya Ibn 'Arabi dan alirannya, dapat disimpulkan bahwa hasil dari visi spiritual mereka, ditransformasikan Shadra menjadi versi intelektual, sehingga dapat dikatakan bahwa Shadra telah memberikan dasar yang lebih logis dan sistematis terhadap metafisika sufi aliran Ibn 'Arabi (Nasr, 1978: 58). Jika dibandingkan dengan *al-hikmah al-isyraqiyah* dari Suhrawardi, dapat ditemukan adanya hubungan yang erat antara keduanya, di samping adanya perbedaan tertentu yang fundamental, yaitu dalam persoalan *wujud* dan *mahiyah*. Shadra mengembangkan prinsip *ashalah al-wujud*, sedangkan Suhrawardi pendukung utama *ashalah al-mahiyah*. Perbedaan ini menyebabkan keduanya berbeda pandangan dalam masalah perubahan dan transformasi, tingkatan wujud, eskatologi, filsafat alam, dan hal-hal yang lebih khusus lainnya (Nur, 2003: 61).

Beralih kepada perbandingan antara *al-hikmah al-muta'aliyah* dengan *al-hikmah al-masysya'iyah,* dapat dikemukakan bahwa Shadra banyak berhutang budi kepada aliran ini khususnya Ibn Sina, di samping terdapat perbedaan dalam pelbagai hal yang mendasar, terutama dalam cara mereka membicarakan masalah ontologi. Shadra memahami wujud sebagai realitas yang bertingkat-tingkat, tetapi tetap merupakan sesuatu yang tunggal, sementara Ibn Sina mayakini bahwa setiap wujud berbeda antara yang satu dengan yang lain, yang berarti manyangkal keberadaan ”gerak substansial”yang menjadi ajaran penting Sadra (Nur, 2003: 62). Jika dikaitkan dengan kalam, Mulla Sadra menentang secara tegas metode dan pemdekatan yang digunakan para *mutakallimin*. Dia dalam memecahkan persoalan-persoalan kalam memilih pendekatan yang lebih bersifat metafisik daripada teologis, tetapi keduanya memilki kesamaan, dalam arti keduanya sama-sama membahas persoalan teologis dan kegamaan. Sementara dalam bidang penafsiran al-Qur'an, Shadra menegaskan kembali prinsip-prinsip penafisiran dari para *mufassir* terdahulu, dan menambahkan interpretasi *hermeneutik* dan ***esoterik***nya sendiri. Dalam bidang fiqh atau syari'ah, Shadra selalu mencari makna batin sebuah ajaran (Nur, 2003: 65).

Implikasi penting *al-hikmah al-muta'aliyah* bagi filsafat Islam dan tasawuf khususnya, dan pemikiran Islam umumnya adalah bahwa ia telah melakukan terobosan baru yang paling berarti. Aliran

ini telah memberikan babak baru dengan karakteristiknya sendiri, yakni tidak ditemukannya perdebatan-perdebatan yang bersifat dangkal, maupun sifat permusuhan terhadap disiplin-disiplin keilmuan Islam tertentu, tetapi justeru seluruhnya diusahakan bisa menjadi satu kesatuan yang integral dan terpadu. Menarik untuk dicatat, bahwa ketika terjadi kebangkitan kembali filsafat Islam di Iran selama periode Pahlewi dan sterusnya, figur Mulla Shadra dijadikan sebagai pusat kajian (Nur, 2003: 70).

3. Wahdal al-Wujud Sadra

Ada tiga pandangan tentang *wahdah al-wujud* yang direformulasikan oleh Sadra, yaitu:

1. Pandangan dari ahli metafisika *Isma'iliyah* tettentu, yang menyatakan bahwa sumber realitas bukanlah *Wujud Murni*, tetapi yang memberi wujud atau keesaan *(muwahhid*), yang berada di atas seluruh konsep. Ia adalah *Supra-Wujud,* yang tindakan pertamanya adalah *kun*, memberikan wujud kepada segala sesuatu.

2. Pandangan dari pengikut filosof *isyraqi*, yang menerima prinsip *tasykik* (gradasi atau tingkatan-tingkatan), yang oleh Suhrawardi diterapkan pada cahaya, tetapi oleh Shadra diterapkan pada wujud, dan mempercayai keesaan serta tingkatan-tingkatan wujud.

3. Pandangan para sufi, terutama Ibn ’Arabi yang menyatakan bahwa hanya ada satu *wujud*, yaitu wujud Tuhan, dan tidak ada yang lain (*la maujuda illa Allah*), dan benda-benda yang tampak ada tidak lain adalah penampakan-penampakan dari wujud Yang Esa, yaitu Tuhan (Nasr, 1981: 176).

Intisari prinsip Mulla Sadra tentang *wahdah al-wujud*, perlu dipahami adanya tingkatan wujud, yaitu:

1. *Wujud Murni*, yaitu wujud yang tidak tergantung kepada selain dirinya dan tidak terbatasi. Keberadannya mendahului segala sesuatu yang lain, dan ia ada pada dirinya sendiri tanpa perubahan dan pergerakan. Ia dalah ketersembunyian murni dan kerahasiaan yang absolut, yang hanya bisa diketahui melalui perumpamaan-perumpamaan dan bekas-bekasnya.
2. *Wujud* yang keberadaannya tergantung kepada selain dirinya, terbatas dengan sifat-sifat yang merupakan tambahan pada dirinya, seperti akal-akal, jiwa-jiwa, benda-benda langit, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan lainya.
3. *Wujud absolut* dalam penyebarannya, yaitu realitas yang menyebar keseluruh bentuk yang bersifat mungkin dan lembaran-lembaran seluruh *mahiyah*, tanpa dibatasi dengan deskripsi tertentu (Sadra, 1981: 327-329).

Sadra berusaha mensintesiskan pelbagai pandangan tentang prinsip metafisika yang paling dalam dan paling tersembunyi, juga yang paling nyata. Dia berusaha menunjukkan bahwa sesungguhnya *wujud* adalah *esa*, namun pelbagai determinasi dan cara-cara memandangnya menyebabkan manusia memahami dunia keanekaragaman, yang menutupi keesaan-Nya. Bagi yang memilki visi spiritual, prinsip *wahdah al-wujud* ini justeru ,merupakan kebenaran yang paling nyata dan terbukti, sedangkan keanekaragaman tersembunyi darinya. Jadi, menurut Sadra keyakinan terhadap kebenaran prinsip *wahdah al-wujud* ini bukan merupakan hasil dari pembahasan yang bersifat rasional, melainkan berdasarkan pada pengalaman batin, melalui praktik-praktik dan disiplin spiritual yang sulit, di samping adanya karunia dari Tuhan. Dalam konteks ini, filsafat berperan untuk membibing dan mempersiapkan pikiran agar memperoleh suatu pengetahuan yang bukan hasil dari pembahsan secara rasional, melainkan yang dirasakan dan dialami secara langsung melalui ***intuisi intelektual*** (Nur, 2003: 108-109).

4. Epistemologi Transenden Teosofi

a. Hakekat Ilmu

Mulla Sadra mengernukakan dua definisi Ilmu dalam *Al-Hikmah al-Muta'aliyah,* yaitu”:*Al-Ilmu ibarat an hudhuru shuratu syain li al-mudrik* (Ilmu

merupakan hadirnya gambaran sesuatu pada pencerap) atau *Hudhuru surat al-syai inda al-aql* (Hadirnya gambaran sesuatu pada akal). Kedua definisi ini sebenarnya memiliki makna yang sama bahwa ilmu pada intinya adalah gambaran objek pada mental subjek. Sadra membagi ilmu ke dalam beberapa bagian antara lain; Ilmu dari segi penilaian dan penetapan hukum dapat di bagi menjadi dua bagian, yaitu *Tashawur* (Konsepsi) dan *Tashdiq* (Konfirmasi). Keduanya berbeda baik dari segi substansi maupun efek yang muncul. Konsepsi merupakan ilmu yang bebas dari segala bentuk penilaian salah dan benar, sehingga pada dasarnya kita tidak dapat menegaskan salah atau benar dari konsep-konsep yang hadir pada mental. Konsepsi terbagi ke dalam beberapa bagian:

1) Konsepsi yang tidak memiliki relasi dan bersifat independent, seperti konsepsi tentang manusia, hewan, dan sebagainya.
2) Konsepsi yang memiliki diferensia (*Fashl*) seperti, hewan rasional.
3) Konsepsi yang memiliki relasi perintah seperti, pukullah, pergilah, dan sebagainya.
4) Konsepsi yang memiliki relasi berita seperti, Zaid berdiri, terjadi konsepsi tentang "Zaid" "berdiri" dan relasi diantara keduanya.

Sedangkan *"Tashdiq"* (Penilaian) adalah ilmu yang didasarkan penilaian salah dan benar terhadap

relasi yang terjadi, atau kemungkinan aktualisasinya dan ketidak mungkinan aktualisasinya.

Ilmu *Dharuri* (Keharusan) dan *Iktisabi* (Proses). *Ilmu Dharuri* (Keharusan) yaitu ilmu yang terhasilkan bukan melalui proses berfikir dan mengkonsepsi, akan tetapi hadir secara langsung, seperti gambaran kita tentang sesuatu, tidak mungkinnya bergabung dua hal yang bertentangan, universal lebih luas dari parsial, satu merupakan setengah dari dua dan sebagainya. Ilmu Keharusan ini terbagi lagi kedalam beberapa bagian:

a) *Al-Awaliat* (Permulaan), yaitu aksioma yang diperoleh akal tanpa bantuan sesuatu yang eksternal darinya, seperti, tidak mungkinnya bersatu dua hal yang bertentangan.

b) *Al-Musyahadat* (Penyaksian), yaitu aksioma yang didapat berdasarkan penilaian akal dengan bantuan indra dan tidak cukup hanya pengkonsepsian dua bagian dengan relasi diantaranya.

c) *Al-Tajribiat* (Eksperimental), yaitu aksioma yang didapat berdasarkan bantuan eksperimen, seperti, air menguap ketika dipanaskan, dan sebagainya.

d) *Al-Hadsiat* (Analisa), yaitu aksioma yang didapat berdasarkan analisa seperti, cahaya rembulan berasal dari cahaya matahari.

e) *Al-Fitriat* (Fitrah), yaitua ksioma yang didapat

melalui bantuan perantara yang jika perantara tersebut hadir daiam mental rnaka hadirlah aksioma ini, seperti, lima setengah dari sepuluh.

Sedangkan ilmu ″Iktisabi″ (Proses) atau ″Nazhari″ (Pemikiran), merupakan ilmu yang diperoleh berdasarkan hasil proses berfikir seperti, rotasi bumi mengelilingi matahari, tingkat getaran gelombang suara dan sebagainya. Ilmu iktisabi sendiri terbagi kedalam dua bagian dasar, yaitu :

a) *Al-Tashawur al-Kasbi* (Konsepsi Proses), yaitu konsepsi yang didasarkan pada dua unsur utama yaitu *had* (Batasan Substansial) dan *Rasm* (Batasan Aksidental).
b) *Al-Tashdiq al-Kasbi* (Penilaian Proses), yaitu penilaian terhadap konsepsi yang didasarkan pada *Qiyas* (Silogisme), *Istiqra'* (Sampling), dan Tamsil (Permisalan).

Ilmu *Fi'li* (Aktif) dan *Infi'ali* (Pasif). Ilmu aktif yaitu ilmu yang pada dirinya terdapat sebab sempuma yang eksistensi di dalam mental dengan eksistensi akibat eksternal, seperti, ketika seseorang yang memiliki ilmu ini melihat secara eksternal seseorang yang berdiri di atas atap dan dikonsepsikan bahwa dia terjatuh, maka segera orang tersebut terjatuh. Sedang ilmu Pasif merupakan kebalikan dari Ilmu aktif yaitu ilmu

yang tidak memiliki sebab sempuma di dalam dirinya seperti, seorang Arsitek yang menggambarkan di dalam mentalnya sebuah bangunan dan bangunan tersebut hanya terbangun di dalam mentalnya saja tanpa pengaruh eksternal langsung.

Ilmu *Kulli* (Universal) dan *Juz'i* (Parsial). Ilmu kulli yaitu akal tidak membatasi terhadap kebenaran generalisasisanya pada objek yang plural, seperti, manusia, hewan dan sebagainya. Sedang ilmu Parsial yaitu akal membatasi generalisasinya pada objek yang plural, seperti, ilmu terhadap Muhammad, Zaid, Sapi, Gajah dan sebagainya.

Ilmu *Tafshili* (Spesifik) dan *Ijmali* (Umum). Ilmu Spesifik yaitu ilmu yang berkaitan dengan objek-objek tertentu yang berbeda satu sama lain dalam spesifikasi perbedaannya. Sedangkan Ilmu Ijmali yaitu iimu yang berkaitan tentang objek-objek yang berbeda dalam sebuah kesatuan.

Ilmu *Ilmi* (Ilmiah) dan Ilmu *Amali* (Tindakan). Ilmu Ilmiah yaitu ilmu yang hanya merupakan konsepsi ilmiah semata dan berkaitan yang memberikan kesempumaan jiwa bagi manusia seperti, ilmu ketuhanan dan yang berkaitan dengannya. Ilmu Tindakan yaitu ilmu yang menuntut aktualisasi dalam tindakan seperti, ilmu tentang keadilan yang wajib ditegakkan oleh seorang pemimpin dan sebagainya.

Ilmu *Haqiqi* (Hakiki) dan *I'tibari* (Relatif). Ilmu hakiki yaitu ilmu yang berkaitan dengan eksistensi dan derajat-derajatnya, sedangkan ilmu relatif yaitu ilmu yang berkaitan dengan sesuatu yang bersifat relatif dan bergantung pada konsensus (Al-Walid, 2005: 105-109).

Membahas hakekat ilmu, di antara pertanyaan yang muncul ialah: Apakah pemilik pengetahuan *(aqil)* sama dengan yang diketahui *(ma'qui)*. "Apakah yang ada dalam kesadaran manusia sama dengan obyek (materi yang diketahui)" secara ekstemal, dan sebagainya (Rahman, 1975: 210).

Kaum Illuminasionisme, menjawab kedua masalah di atas sesuai dengan konsep cahaya, yaitu cahaya dari segala cahaya *(nur al-anwar)*. Sesuai dengan keberadaan cahaya yang ada pada seluruh alam semesta, termasuk manusia dan yang diketahui manusia, kendati dengan intensitas yang berbeda, keduanya memiliki cahaya yang sama. Karena itu, manusia (*aqil)* dan pengetahuan manusia *(ma 'qui)* pada hakikatnya sama. Dengan demikian sekaligus menjawab pertanyaan kedua. Karena peran cahaya sangat dominan, maka manusia mengetahui atau tidak mengetahui terkait dengan sinaran cahaya. Sebagai makhluk kasar, manusia bisa disebut sebagai *ishmus (barzakh),* karena itu, ia bisa berada pada kegelapan murni, yang belum pernah disentuh cahaya *(al-jawhar ai-ghasiq),* bisa berada pada keadaan gelap yang sebelumnya terang karena ditinggalkan cahaya

(hay'ah zhulmaniyyah), atau selalu dalam keadaan terang *(nur al- aridh)*. Ketika ia berada pada terang, dan ketika obyek yang diketahui *(ma qui)* berada dalam terang, maka di antara manusia dengan obyek yang diketahui memiliki kesamaan, sejalan dengan kesamaan cahaya yang diperolehnya (Nasution, 2001: 196-197).

Sedang kaum gnostik, sesuai dengan prinsip *al-Haqq* dan *al-khalq,* menyatakan bahwa yang hakikat adalah *al-Haqq* (Tuhan), selainnya *(al-khalq)* adalah maya. *Al-khalq* menurut kaum gnostik memiliki makna signifikan sebagai *rnazh-har* (penampakan Tuhan). Artinya, tanpa adanya penampakan, wujud asli tidak akan tampak, sesuai dengan teori cermin *(mir'ah)*, bahwa yang hakekat bukanlah bayangan yang tampak di cermin, melainkan pemilik bayangan, tetapi tidak nampak tanpa adanya cermin. Berdasarkan teori ini hanya ada satu realitas hakiki, yaitu Tuhan, selairi-Nya hanya merupakan bayangan, baik manusia maupun obyek yang diamatinya. Oleh sebab itu, sama dengan kalangan Illuminasionisme, di antara manusia dengan obyek yang diketahui memiliki kesamaan.

Sementara itu, kaum peripatetik menjawab pertanyaan di atas dengan berpijak pada daya jiwa manusia. Menurut Ibn Sina secara fungsional jiwa manusia memperoleh ilmu rnelalui pencerapan dari luar *(al-mudrik min al-kharij)* dan dari dalam *(al-mudrik min al-dakhil).* Pencerapan jiwa dari luar

mencakup indra bersama *(hiss al-musytarak),* representasi *(quwwa al-khiyai),* imaginasi *(quwwah al-mutakhayyilah),* estimasi *(quwwah al-wahmiyyah)* dan rekoleksi *(quwwah al-hafizhah).* Sedangkan daya dari dalam mencakup panca irdra manusia, yaitu penglihatan, pendengaran, perasaan, penciuman dan perabaan. Kedua pencerapan di atas memiliki keterkaitan yang erat, sehingga merupakan suatu kesatuan yang tidak terpisahkan. Informasi yang diperoleh rnelalui panca indra kemudian dikirim kepada daya indra bersama, kemudian dikirim kepada daya representasi, kemudian dikirim kepada daya imaginasi, kemudian dikirim kepada daya estimasi, dan kemudian dikirim kepada daya rekoleksi. Proses ini berjalan berdasarkan daya-daya akal, sejak dari akal material sampai ke akal *mustafad.* Berprosesnya daya-daya jiwa ini terkait pula dengan akal 10, yang digambarkan Ibn Sina sebagai Jibrail. (Nasution, 2001: 198-199).

Berdasarkan daya jiwa ini, maka manusia dihadapkan pada posisi subyek sedangkan yang diamati berada pada posisi obyek. Itu artinya bahwa manusia *(aqi'l)* dan obyek yang diketahui *(ma'qul)* berada pada posisi yang berbeda. Kelihatannya kaum peripatetis menampakkan superioritas manusia atas dasar kekuatan jiwa yang dimiliki, sehingga terdapat tapal batas yang signifikan di antara manusia dan obyek yang diamati. Karena itu, menjawab pertanyaan kedua, menurut peripatetis,

seperti juga Aristoteles, terdapat perbedaan yang signifikan di antara kesadaran manusia dengan obyek yang diamatinya (Rahman, 1975: 221).

Menanggapi kontroversi ini, Sadra memberikan solusi dengan menggabungkan ketiga sistem pemikiran di atas. Dengan kata lain, unsur peripatetik, Illuminasionisme, dan gnostik *inheren* dalam sistem pemikirannya. Menurut Shadra, baik subyek (kesadaran) maupun obyek (benda yang diamati) memiliki entitas yang otonom *(shurah mujarradah).* Subyek (akal) ketika memikirkan suatu obyek terlepas dari obyek. Dengan kata lain, daya imajinasi *(quwwah mutakhayyilah)* memiliki abstraksi yang otonom terhadap sebuah obyek *(anna al-mudrik li al-shuwari al mutakhayyilah aydhan la budda an yakuna mujarradan 'an hadza al- 'alam).* Karena itu, menurut Sadra, berfikir adalah sebuah kegiatan memikirkan sesuatu yang terlepas dari sesuatu apapun *(kullu ma ya 'qilu shurah ma'qulah fahuwa mujarrad 'an al-maddah)* (Sadra, 1338 H, jld 3: 470- 471).

Begitu pula obyek memiliki entitas otonom, apa adanya *(ma hiya hiya, das ding an sichj* yang terlepas dari kesadaran manusia *(anna al-wujuda qa'im bi al-mahiyah al-maujudah).* Dengan demikian, Mulla Sadra identik dengan kaum peripatetik, namun, menurut Sadra, obyek memiliki peran yang signifikan di dalam perumusan pengetahuan. Itu berarti identik pula dengan kaum Illuminasionisme dan gnostik. Kaum Illurninasio-

nisme menyatakan bahwa obyek dan subyek, karena cahaya yang dimiliki, memiliki kesamaan. Gnostik menyatakan obyek dan subyek berada dalam dataran yang sama sebagai *al-khalq* yang berhadapan dengan realitas hakiki, yaitu *al-Haqq*. Karena itu memiliki kesamaan. Elaborasi kedua sistem ini dilakukan dengan menetapkan klassifikasi ilmu kepada *hushuli* dan *hudhuri* (Sharif, tt, jld 2: 952). Ilmu *Hushuli ialah* pengetahuan deskriptif yang diperoleh manusia melalui abstraksi rasional, sehingga peran subyek sangat dominan. Sedemgkan ilmu *hudhuri* ialah pengetahuan terhadap obyek dengan kehadiran *(Wa al- ilm laysa illa hudhur al-wujud bila ghisyawah)* (Sadra, 1992; 63) yang diperoleh manusia berdasarkan interrelasi di antara subyek *(aqil)* dengan obyek *(ma 'qul)*. Subyek tidak akan mampu mengetahui tanpa adanya peran obyek yang menampakkan dirinya bagi subyek, sehingga obyek menyerap *(hudhur)* terhadap subyek *(wa al-'ilm bi al-haqiqah yatawaqqafu, 'ala al-rnusyahadah al-hudhunyyah)* (Sadra, 1338 H, jld 1: 61). Demikian pula sebaliknya, obyek menjadi sesuatu yang tidak dimengerti tanpa pencerapan dari subyek. Hubungan "subyek-obyek" dapat diilustrasikan dengan hubungan "aku-dia". Aku mengetahui dia dengan diriku, atau mengetahui diriku melalui dia. Ungkapan "aku mengetahui diriku" adalah cara lain untuk mengatakan "aku mengetahuinya (Yazdi, 1992: 125).

Sadra memberi ilustrasi seperti warna putih.

Warna ini tidak akan diketahui (hanya) oleh subyek (akal) tanpa pancaran yang diberikan obyek (warna putih) kepada subyek, karena selain warna putih terdapat warna-wama lain. Warna putih menghadirkan dirinya *(hudhur)* bagi subyek, lalu dicerap subyek, sehingga mampu menggambarkannya sebagai warna putih, tidak warna merah dan sebagainya. Dengan demikian, hakikat ilmu menurut Sadra merupakan sintesa di antara peripatetis, yang menyatakan bahwa realitas yang diamati *(ma 'qul)* berbeda dengan pengamat *('aqil),* dengan illuminasionisme dan kaum gnostik yang menyatakan bahwa pengetahuan terhadap sesuatu terkait dengan kesadaran diri seseorang (Nasution, 2001: 201-202).

b. Eksistensi Ilmu

Sadra melakukan pembagian ilmu yang didasarkan kepada eksistensi mental, di mana ia telah membagi objek ilmu berdasarkan eksistensinya kedalam dua jenis; yaitu eksistensi eksternal (wujud) dan eksistensi mental, yang kenal denga istilah *Wujud al-Zihni*, yaitu bahwa nilai pengetahuan dan kesadaran manusia semuanya tergantung pada pengertian gagasan eksistensi mental. Menolak eksistensi mental sama dengan menolak nilai pengetahuan dan kesadaran manusia secara mutlak (Muthahhari, 2002: 84).

Pembagian eksisitensi ilmu Sadra di atas, selanjutnya dikategorikan kedalam dua jenis ilmu yaitu: Ilmu *Husuli* (Korespondensi) dan Ilmu *Hudhuri* {Kehadiran).

Ilmu Husuli adalah ilmu atau pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi yang terjadi antara subjek dengan objek eksternal. Antara keduanya terdapat eksistensi independent yang berbeda dan tidak berkaitan satu sama lain. Keduanya memiliki dimensi dan derajat spesifik dalam kemaujudan dirinya dan tidak bergantung satu sama lain, atau dapat kita sebutkan tidak adanya hubungan kausalitas di antara keduanya. Ketidak terkaitan dua eksistensi tersebut meliputi seluruh hal baik ontologis, epistemologis dan logis, sehingga tidak mungkin secara rasional kedua objek tersebut menjadi sebuah kesatuan. Jika tidak deemikian, maka akan terjadi *Inqilab* (Perubahan dengan penghilangan eksistensi dan identitas yang satu kepada yang lain). Hal ini jelas tidak mungkin, seperti yang dinyatakan shadra sebagai berikut: (Bukan juga sampainya bentuk-bentuk pencerapan bagi subjek dan penyaksi proses pencerapan seperti sampainya bentuk alam semesta dalam dimensi eksternalnya) (Sadra, 1338 H, jld 6: 299).

Dari cara mempeolehnya, Sadrā juga membagi ilmu menjadi dua model, yaitu *pertama,* ilmu *hushuli* yang diperoleh dengan cara belajar dan usaha (*al-ta'allum wa al-kasb*), dan *kedua*, ilmu *hudluri* yang diperoleh dengan cara pemberian

langsung dan penarikan ilahi (*al-wahb wa al-jażbah*) (Sadrā, 1984: 134). Sadrā dalam kitab *al-Masya'ir* (1992: 63) menjelaskan bahwa ilmu *hushuli* adalah pengetahuan deskriptif yang diperoleh manusia melalui abstraksi rasional, sehingga peran subyek sangat dominan. Sedangkan ilmu *hudluri* ialah pengetahuan terhadap obyek dengan kehadiran ('*ilmun laisa illa hudlur al-wujud bila ġisyawah*) yang diperoleh manusia berdasarkan interaksi di antara subyek (*al-'aqil*) dengan obyek (*al-ma'qul*).

Ilmu *hushuli* yaitu ilmu yang diperoleh melalui upaya sengaja manusia dengan dua sarana yang digunakan, yakni sarana dari luar dan sarana dari dalam. Sarana yang dari luar adalah lewat belajar dengan cara mendengar kata-kata dari seorang guru atau lewat karya tulisannya. Sarana yang dari dalam adalah lewat proses berfikir. Jadi, sarana ilmu *hushuli* bisa dilakukan dengan lewat proses belajar dan lewat proses berfikir (Sadrā, 1363 H: 134). Sedang ilmu *hudluri* pada hakekatnya adalah ilmu yang diperoleh tanpa perantara apapun, dan menghasilkan ilmu di luar ilmu-ilmu *hushuli*, yakni ilmu keakhiratan dan ilmu-ilmu penyingkapan (*kasyfiyah*) yang tidak bisa diperoleh kecuali dengan intuisi dan ekstase (*żauq wa wijdan*). [8]

---

[8] ***Wijdan*** adalah ekstase spiritual yang datang ke-dalam hati secara tak terduga-duga (Amstrong, 19996: 313).

Sadrā juga memiliki konsep tentang kesatuan antara subyek dengan obyek pengetahuan (*ittihad al-'aqil wa al-ma'qul*). Ia menyatakan bahwa subyek yang melakukan persepsi terhadap eksistensi eksternal dan obyek pengetahuan sebagai yang dipersepsi yang melahirkan pengetahuan, memiliki korelasi sebagai satu kesatuan eksistensial. Jiwa ketika mencerap suatu obyek, maka obyek tersebut menjadi bagian bentuk visual akalnya, karena ia sesungguhnya merupakan atribut jiwa manusia yang mencerap seluruh hakekat yang ada dan bersatu dengannya (Sadrā, 1981, jilid 1: 337). Pendapat Sadrā yang demikian ini diakuinya sudah sejalan dengan pendapat para *'urafa'* sebagai ahli ilmu *kasyf* dan ilmu *yaqin*. Hanya saja Shadrā memberikan argumentasi yang lebih kokoh, bahwa eksistensi yang plural dan nampak berbeda satu sama lain, sebenarnya hanya dari segi derajat manifestasinya saja, bukan sebagai sesuatu yang independen dan terpisah (Sadrā, 1981, jilid 1: 71).

Jadi, pengetahuan yang kita miliki adalah berasal dari proses pencerapan terhadap eksistensi mental yang hadir di dalam diri kita, meskipun sebelumnya berasal dari pencerapan terhadap obyek eksternal. Jiwa memilki kemampuan melakukan kreasi dalam menciptakan eksistensi mental dari bentuk visual entitas yang berasal dari eksistensi eksternal. Melalui kreativitas jiwa, kita memiliki pengetahuan, dan bahkan jiwa yang sempurna dan mencapai alam kesucian (*qudsi*) akan dapat

mewujudkan apa yang ada dalam mental menjadi eksistensi eksternal dan efeknya sekaligus (Sadrā, 1981 M, jilid I, hal: 266).

Oleh sebab itu, Sadrā berpendapat bahwa secara substansial ilmu *hushuli* yang diperoleh berdasarkan proses korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal pada prinsipnya kembali dan berasal dari ilmu *hudluri*, sebab pengetahuan yang dihasilkan oleh diri subyek merupakan bentuk dari sebuah obyek yang hadir di dalam mental subyek. Kehadirannya pada alam mental merupakan bentuk eksistensi mental, sehingga persepsi subyek terhadap obyek yang masuk, sebagai persepsi terhadap eksistensi mental. Hal yang demikian ini merupakan makna hakiki dari ilmu *hudluri*. Ilmu kita merupakan eksistensi mental, hal ini berarti menunjukkan bahwa ilmu yang ada pada diri kita adalah ilmu *hudluri*. Sedang ilmu *hushuli* hanyalah berfungsi sebagai causa bagi jiwa untuk melakukan kreatifitasnya dalam mewujudkan eksistensi mental dari obyek eksternal (Sadrā, 1981 M, Jilid 3: 300-301).

Selanjutnya Sadrā memberikan komentar tentang ilmu *hudluri* dalam kitab "Mafātih al-Ġaib" (1363 H: 132), bahwa sesungguhnya banyak di antara para ilmuan yang mengingkari adanya ilmu yang bersifat rahasia, yang diperoleh secara langsung (ilmu *ladunni*) dan dipegangi oleh para penempuh jalan spiritual dan para 'arif. Pada hal ilmu tersebut lebih kokoh dan lebih akuarat

dibanding dengan ilmu-ilmu lainnya. Para pengingkar ilmu ladunni tersebut berkeyakinan bahwa tidak ada ilmu kecuali yang diperoleh lewat belajar, berfikir, dan abstraksi. Mereka mengira bahwa ilmu yang sebenarnya hanyalah ilmu fiqh, dzahirnya tafsir, dan ilmu kalam saja, sehingga tidak ada ilmu di luar itu semua. Menurut Sadrā pendapat semacam ini jelas keliru. Mulla Sadra juga menjelaskan definisi Ilmu merupakan gambaran visual yang terhasilkan dari sesuatu pada diri subjek). Ilmu pada makna ini merupakan korespondensi antara objektif subjek dan objektif objek. Objektif subjeklah yang meiakukan proses pencerapan sehingga menimbulkan korespondensi keduanya (Sadra, 1338 H, jld 6: 151).

Jika dalam Ilmu *hushuli* (korespondensi) yang hadir pada mental subjek adalah bentuk visual entitas objek, maka dalam Ilmu *hadluri* yang hadir pada mental subjek adalah eksistensi objek. Dari gambaran sederhana di atas, kita dapat membedakan secara substansial antara ilmu *hudhuri* dengan Ilmu Korespondensi. Ada beberapa ciri utama ilmu *hudhuri* antara Iain bahwa:

1) Dia hadir secara eksistensial di dalam diri subjek.
2) Bukan merupakan konsepsi yang dibentuk dari silogisme yang terjadi pada mental.
3) Kebebasan dari dualisme kebenaran dan kesalahan.

Tiga ciri utama tersebut terjadi karena tidak adanya lagi pemisahan dua objek, yaitu eksternal dan internal. Kita ambil contoh *rasa sakit* yang kita derita, *pertama*, kita mengetahui rasa sakit tersebut hadir secara eksistensial di dalam mental kita dan sama sekali kita tidak akan pernah dapat menemukannya dalam eksistensi eksternalnya. *Kedua*, rasa sakit itu tidaklah dibentuk berdasarkan beberapa proposisi yang kita negasikan satu sama lain, sehingga membentuk rasa sakit. *Ketiga*, karena kehadirannya secara eksistensial tentulah tidak lagi terjadi penilaian benar dan salah sebagaimana yang terjadi pada korespondensi, ketika kita melakukan negasi antara objek yang ada pada mental dengan objek eksternalnya.

Sadra (1338 H, jld 3: 294) secara khusus menjelaskan kehadiran eksistensial tersebut sebagai berikut: ”Eksistensi tidak mungkin dapat dipersepsi melalui aksidennya kecuali bedasarkan kedirian eksistensialnya, dan juga bukan dari imajinasi mental baginya. Eksistensi tersebut jika kita imajinasikan kehadirannya di dalam akal kita, maka tidaklah ada keraguan bagi kita bahwa kita mengetahui berdasarkan esensinya, mengetahui dalam konteks ini tidaklah membutuhkan argumen.

Meskipun berdasarkan karakteristik diantara ilmu ***hushuli*** dengan ilmu ***hudhuri*** kita mendapati perbedaan mendasar, akan tetapi secara substansial menurut Shadra ilmu *hushuli* sebagai ilmu yang didapat berdasarkan proses korespondensi dengan

objek eksternal, pada prinsipnya kembali dan berasal dari ilmu *hudhuri.* Hal ini karena pengetahuan yang hadir pada diri subjek merupakan bentuk dari sebuah objek yang hadir di dalam mental subjek. Kehadirannya pada alam mental tersebut tidak lain kecuali dalam bentuk eksistensi mental, sehingga persepsi subjek terhadap objek yang masuk merupakan persepsi terhadap eksistensi mental, dan inilah makna ilmu ***hudluri.***

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil kesimpulan, bahvva Ilmu *hushuli* pada prinsipnya kembali dan berasal dari ilmu *hudhuri,* karena ketika visual entitas eksternal masuk ke dalam jiwa subjek, jiwa melakukan proses penciptaan eksistensi mental objek. Dalam konteks ini Sadra dan para pengikutnya mengemukakan beberapa argumen berikut ini:

1) Objek eksternal merupakan eksistensi eksternal, pencerapan melalui proses korespondensi menyampaikan pada diri subjek bentuk visual dari objek. Bentuk visual bukanlah substansi objek karena substansinya adalah eksistensinya. Jika pengetahuan subjek terhadap objek didasarkan kepada bentuk visual entitas yang hadir sementara bentuk entitas objek bukanlah objek itu sendiri maka subjek tidak memiliki ilmu terhadap objek eksternal tersebut, hal ini akan berujung pada skeptisisme.
2) Objek eksternal terikat pada ruang dan waktu

serta mengalami proses perubuhpn dengan rerjalanan waktu, akan tetapi pada'objek mental yang merupakan bentuk ilmiah dari objek eksternal tidak bergantung pada ruang dan waktu serta bersifat tetap, sehingga kapanpun dan dimanapun ketika subjek menginginkan kehadirannya objek mental tersebut akan hadir pada diri subjek. Kal tersebut membuktikan bahwa objek yang hadir pada diri subjek merupakan eksistensi mental dari eksistensi eksternal objek.

3) Dari bentuk mental yang hadir pada diri subjek, subjek dapat melakukan perubahan sehingga membentuk jenis eksistensi baru padahal objek eksternal tetap dalam kondisinya semula. Jika objek mental terikat pada objek eksternal tentulah tidak dapat terjadi perubahan apapun sesuai dengan kondisi objek eksternal.

4) Objek eksternal memiliki efek spesifik seperti langit yang luas, bumi yang besar, bahtera yang tanpa batas, gunung yang tinggi. Dalam proses Husuli tentulah tidak mungkin tercerapnya bentuk tersebut sebagaimana eksistensi ekstemal dan jika yang dipersepsi oleh mental hanya visual entitas kita kembali pada argumentasi pertama. Karenanya jiwalah yang menciptakan eksistensi mental dari eksistensi eksternal tersebut.

5) Mental dapat melakukan pemilahan-pemilahan

antara aksiden dengan substansi yang terdapat pada objek mental. Misalnya, mental dapat memisahkan wama biru dari langit dari objek eksternal langit biru yang tidak mungkin terpisah antara aksiden dan substansinya.

Selanjutnya Sadra (1338 H, jld 3: 300-301) menyampaikan penjelasan secara komprehensip sebagai berikut :

"Sesungguhnya bentuk visual material yang besar tidak akan terserap pada materi kecil, tidak mungkin gunung masuk pada titik-titik debu, tidak juga samudra dapat masuk kedalam kolam. Hal seperti ini bertolak belakang dengan eksistensi pencerapan, karena sesungguhnya reseptivitas jiwa sama antara yang besar dan yang kecil. Jiwa memiliki kemampuan untuk menghadirkan pada imajinasinya visual dari langit maupu bumi dan apapun diantara keduanya dalam sekejap tanpa kehilangan satupun darinya, sebagaimana yang digambarkan junjungan dan penghulu kita Nabi Muhammad SAW dengan sabdanya "sesungguhnya hati orang mukmin lebih besar dari padaarsyi'. Dan seperti juga yang diucapkan Abu yazid Bustami dalam meceritakan apa yang dialaminya"kalau saja 'arasy dan lainnya berada di sudut-susdut hati, maka bagi Abu Yazid tidaklah akan terasa baginya". Semua itu disebabkan jiwa tidak memiliki ukuran dan tempat baginya".

5. **Metode Mempeoleh Ilmu**

a. ***Metode hushuli,*** yaitu metode memperolehan ilmu melalui upaya sengaja, sesuai dengan alat yang digunakan manusia. Berdasarkan pengertian ini, ilmu *hushul* dapat dikelornpokkan kepada dua macam, yaitu:

1) **Metode Wahyu (Naqli).**

Metode ini menempatkan wahyu sebagai sumber ilmu dan juga sebagai metode memperoleh ilmu. Bagi setiap muslim, penerimaan wahyu merupakan suatu keyakinan yang niscaya, karena prinsip ini dijadikan sebagai salah satu dari enam *arkan al-iman.* Penerimaan wahyu ini menurut Mulla Sadra bukanlah sekedar opini teoritis irrasional, rnelainkan sebuah kebenaran yang dapat dibuktikan dengan logika. Penerimaan terhadap otoritas wahyu memiliki dampak yang signifikan terhadap kehidupan praktis, seperti penerimaan *naqli* (wahyu) sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan. Terrnasuk sumber ilmu, kecuali al-Qur'an adalah hadits dan perkataan para imam, khususnya Ali bin Abi Thalib dengan bukunya *Nahj al-Balaghah.* Penolakan *naql (wahyu)* sebagai sumber ilmu pengetahuan dipandang sebagai tindakan yang tidak sejalan dengan ajaran agama Islam. Mulla Shadra menyebut kelompok ini sebagai ahli *bid'ah* yang menyesatkan (المبتد عين المضلين), petinggi syetan

(أولياء الشيا طين), surrber kegelapan (أبناء الظلمات) dan kaum *thaghut* (اهل الطا غوت) (Sadra, 1338 H, jld 2: va).

Mereka dikatakan ahli bid'ah yang menyesatkan, karena merumuskan pemikiran atau dasar-dasar pengetahuan yang tidak berdasarkan ajaran Tuhan. Karena keterbatasan pemikiran mereka, hasil yang dirumuskanpun sangat terbatas, yang pada akhirnya menyesatkan orang-lain yang menerimanya. Disebut petinggi syetan karena mereka marnpu menyesatkan manusia atas dasar pemikiran yang sistematis. Hal ini berbeda dengan syetan yang hanya atas dasar dendam semata. Mereka juga disebut sumber kegelapan karena tertutupnya hati mereka dari menerima kebenaran ajaran Tuhan. Hati mereka tertutup bukan karena tidak tahu, melainkan karena tidak ada keinginan untuk tahu. Di samping semua itu, mereka pada akhirnya disebut kaum *thaghut* karena sifat-sifat *thaghut* ada pada diri mereka, yaitu pembangkangan terhadap ajaran Allah dan semua kebenaran, karena yang benar menurut mereka hanyalah diri mereka sendiri (Nasution, 2001: 203-204).

2) **Metode 'Aqli (Rasional)**

Metode *'aqli* (rasional) ialah metode memperoleh pengetahuan dengar menggunakan akal manusia dengan segala dayanya. Dalam

kaitan itu metode *'aqli* dapat dikelompokkan kepada dua metode, yaitu :

Periama, pengamatan empiris *(ihsasi),* yang dengannya manusia mampu memperoleh pengetahuan. Dalam kaitan ini (Rahman, 1975: 221-229) manusia bisa mengadakan dua pendekatan dengan daya yang terdapat dalam diri manusia, yaitu:

1) Penangkapan dari luar *(eksternal sense),* melalui persepsi, yaitu pencerapan terhadap suatu obyek dengan menggunakan indra, seperii mata melihat, telinga mendengar dan sebagainya. Ketika mata melihat sesuatu, maka informasi tersebut masuk kepada otak manusia melalui indra bersama. Menurut Mulla Shadra, persepsi rnerupakan sebuah daya *(quwwah)* yang mampu menerima seluruh kesan dari kelima indra eksternal (Bakar, 1997 : 68). Melalui pengamatan seseorang akan mampu memperoleh ilmu empiris (*ihsasi*). Misalnya, ketika seorang meraba sesuatu, dan ia merasakan panas, maka ia memperoleh pengetahuan tentang "Panas". Di dalam persepsi terdapat hubungan yang signifikan di antara jiwa dan organ atau fakultas indra. Mulla Shadra dalam hal ini menjelaskan sebagai berikut:

   "Anda mungkin mengatakan bahwa fakultas penglihatan adalah mata, organ yang mampu

memahami obyek yang dapat diindra, kemudian ia mentransmisikan apa yang telah difahaminya melalui hubungan yang ada antara ia dan diri anda, dan karenanya, anda memperoleh kesadaran akan sesuatu yang (secara aktual) telah difahami oleh fakultas penglihatan tersebut. Dalam kasus ini kita akan bertanya "setelah ditransmisikan kepada anda, apakah anda memahami lagi obyek yang terlihat seperti yang dipahami atau tidak"? Jika Anda mengatakan "ya", maka dalam kasus persepsi anda adalah suatu hal, dan persepsi pada organ anda adalah hal lain. Tetapi jika anda mengatakan bahwa tidak memahami atau mendengar atau merasakan kenikmatan dan kesengsaraan anda, karena pengetahuan yang dilihat mata, yang didengar telinga, yang dilalui kaki, dan yang ditangkap tangan anda tidaklah identik dengan penglihatan, pendengaran, jalan dan penangkapan. Lebih-iebih pengetahuan kita tentang rasa lapar, atau rasa ni'mat atau sengsara orang lain identik dengan rasa lapar, nikmat atau sengsara kita" (Sadra, 1338 H, jld 4: 224). Berdasarkan kutipan ini organ-organ fisik diperlukan untuk persepsi indra, tetapi hanya berkat fakta eksidental manusia memperoleh ilmu (Rahman, 1975: 222).

2) Penangkapan dari dalam *(internal sense),* yaitu seperti halnya kalangan peripatetik,

Mulla Sadra mengakui adanya lima fakultas batin, yaitu indra bersama *(hiss al-musyatarak),* imaginasi retentif *(khayal,)* imaginasi kompositif *(mutakahyyilah),* estimasi *(wahm),* memori atau daya preservati *(hafizhah).* Melalui lima fakultas ini, menurut Sadra (Sadra, 1338 H, jld 6: 205-220) terdapat tiga metode persepsi, yaitu:

a) *Hiss al-musytarak (luh al-nafs),* yaitu memperoleh suatu ilmu melalui kemampuan *(kasb)* akal sehat tanpa keterampilan *(malakah)* khusus dan tanpa menggambarkan semua karaktemya. Karena itulah disebut sebagai "akal sehat" *(common sense, sensus comnius* (Rahman; 1975: 225). Mulla Sadra menyebutnya dengan *"luh al-nafs",* karena melaluinya manusia mampu memperoleh ilmu.

b) Imaginasi *(al-mutakhayyilah),* yaitu memperoleh ilmu melalui pengamatan terhadap suatu obyek yang tidak nampak, dengan mengetahui seluruh karakternya, sesuai dengan teori *al-ma'qulat al- 'asyr* dari Aristoteles (Sadra, 1338 H, jld 4: 3). Kemampuan ini muncul karena seseorang berhubungan dengan "alam amtsal", yang disebut Mula Sadra sebagai imaginasi subyektif atau imaginasi besar;

dan sebagai daya jiwa yang terdapat dalam diri seseorang. Oleh karena itu, berbeda dengan indra bersama, ilmu melalui metode ini haruslah memiliki ketrampilan *(malakah)* (Sadra, 1338 H, jld 4: 213).

c) *Wahm,* yaitu daya yang berbeda dengan imaginasi yang mampu mengamati obyek dengan seluruh karaktemya. *Wahm* sebaliknya, yaitu kategori tersebut tidak diketahui. Sejauh mana validitasnya tidak bisa diukur. Namun jika dibuat standard umum, *wahm* ditempatkan di bawah *syak,* yang kebenarannya di bawah 50%. Itulah sebabnya muncul kritikan, termasuk dari penafsir Mulla Sadra, Shabziwari. Namun, Fazlurrahman memberi solusi dengan menempatkan *wahm* sebagai suatu di antara "persepsi indra mumi" dengan "rasionalitas mumi" (Rahman, 1975: 229).

Kedua, ialah pengamatan rasional *(ta'aqquli, intelek*), sebagai bagian terakhir dari persepsi melalui indra batin. Berbeda dengan tiga metode pengamatan dari dalam lainnya yang terangkum dalam metode *ihsasi* yang masih terkait dengan obyek material, maka metode

ta'aqqul (rasional) *i*melakukan pengamatan alam rasional *(Ma'qulat)* (Sadra, 1338 H, jld 3: 362. Pemikiran ini merupakan kesinambungan dari *al-harkah al-jawhariyyah,* di mana manusia pada tingkat yang rnaksimal dapat menyatu dengan intelek universal, yang dalam tasawuf disebut dengan "alarn amtsal", "cahaya terdekat" *(nur al-aqrab)* menurut teori illuminasi, atau "bersatunya *lahut* manusia dengan *Nasut* Tuhan" dalarn teori Al-Hallaj. Pada fase ini, sama dengan teori *ma'rifah* Irnam Ghazali, manusia mampu mengetahui seluruh rahasia alam semesta, sehingga segala bentuk pengetahuan depat dihayati manusia. Inilah maksud ilmu menurut Shadra sebagai bentuk pengalaman *(al-'ilm nahwa al-wujud),* yaitu pengalaman akal (Rahman, 1975: 310).

Dua jenis metode *hushuli 'aqli* di atas, dikaitkan Shadra dengan empat jenis pengamatan manusia, yaitu : *pertama, ihsasi,* yaitu pengamatan terhadap suatu benda yang narnpak secara kasat-mata, sehingga dapat diukur dengan kategori di mana, kapan, cara, jumlah dan sebagainya. *Kedua, takhayyul,* yaitu pengamatan terhadap suatu benda yang tidak nampak, narnun bisa diukur dengan kategori-kategori di atas. *Ketiga, tawahhum,* yaitu pengamatan terhadap sebuah obyek yang tidak nampak dan tidak memiliki kategori di atas, karena tidak diketahui gambarannya secara umum. *Keempat, ta'aqquli,*

yaitu pengamatan rasional terhadap hakekat suatu benda tanpa atau diberi prediket dengan sesuatu (Nasution, 2001: 209-210).

Keempat bentuk *idrak* ini berkaitan dengan dua alam yang dihadapi manusia, yaitu alam indrawi *('alam mahsusat)* dan alam *ta'aqquli ('alam ma 'qulat). Ihsasl* berhadapan dengan alam indrawi, karena itu, pembenarannya haruslah secara empirik, yaitu dapat diamati secara indrawi (observasi dan eksprimentasi). Sedangkan *taaqquli* berhadapan dengan alam *ma'qulat* yang non indrawi, karena itu, pembenarannya haruslah dilakukan secara rasio (rasional). Adapun *tawahhum* dan *takhayyul* berada di antara alam indrawi dan non indrawi. *Tawahhum* ialah pengamatan terhadap sebuah obyek yang tidak nampak dan tidak memiliki kategori di atas, karena tidak diketahui gambarannya secara umum. *Takhayyul* ialah pengamatan terhadap suatu benda yang tidak nampak, namun bisa diukur dengan kategori-kategori di atas (Sadra, 1338 H, jld 3: 362). Berkat bantuan akal *fa'al,* terjadi proses gradasi akal manusia rnampu memahami seluruh realitas yang dihadapi sehingga menjadi pengetahuan.

b. Metode ***Hudluri***. Epistemologi ilmu *hudluri* -secara embrio- telah dirumuskan dengan baik oleh Suhrawardi (1153-1191 M) yang kemudian

disempurnakan oleh Mulla Sadrā (1571-1640 M). Keduanya sebenarnya juga tinggal meneruskan dan mempertajam apa yang pernah dikemukakan oleh al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibn Rusyd [9] (Abdullah, 2006: 17). Ibn 'Arabi (1164-1240 M) juga telah berjasa merumuskan sejenis ilmu *hudluri* yang dikenal dengan *'irfan* (*gnosis*), yaitu pengetahuan dengan representasi yang dicerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi illuminatif (Yazdi, 1994: 241).

Mulla Sadrā yang hidup paling akhir diantara para pembangun ilmu *hudluri* tersebut sangat menarik untuk dikaji pemikirannya, karena ia secara meyakinkan membangun pemikirannya melalui sintesis atau harmonisasi empat tradisi pemikiran sebelumnya, yaitu filsafat *paripatetik* [10] terutama aliran Ibn Sina, tasawuf *'irfani* [11] dari Ibn 'Arabi, *al-*

---

[9] **Ibn Rusyd** terdorong kearah sejenis pengetahuan melalui penyatuan eksistensi dengan substansi ilahi yang terpisah. Dia tidak berhasil memberikan penjelasan yang lengkap mengenai teori ilmu *hudluri*. Suatu penjelasan filsafati mengenai ilmu *hudluri* muncul untuk pertama kalinya dalam sejarah tradisi Islam dalam filsafat illuminasi, yang eksponen utamanya adalah Syihabuddin al-Suhrawardi (Yazdi, 1994 : 49).

[10] Filsafat ***Paripatetik*** adalah gabungan Aristotelian-Neoplatonis, sebagai corak pertama filsafat yang mencapai kematangannya di tangan Ibn Sina. Dalam tradisi pemikiran Islam dikenal dengan "massya'i", yang berarti berjalan, karena Aristoteles dalam menyampaikan ajarannya berjalan-jalan di sekitar gedung olah raga di kota Athena yang bernama ***paripatos*** (Hartoko, 2002: 79).

[11] ***'Irfan*** adalah pengenalan atau pengetahuan yang mendalam tentang hakekat segala sesuatu termasuk keagamaan dan katuhanan secara esoterik (batin) (Saliba, 1971: 72). Pengetahuan esoterik berbeda dengan pengetahuan spekulatif. Pengetahuan ini bersifat positif dan memiliki realitas mandiri. Cara

hikmah al-isyraqiyah[12] dari Suhrawardi *al-maqtul*, dan ilmu Kalam dalam berbagai versi, terutama dari syi'ah Isma'ili. Terkait dengan domain *ilmu hudluri,*[13] Sadrā berpendapat bahwa untuk meraih pengetahuan yang sempurna, pengetahuan rasional harus dipadu dengan pengalaman spiritual, dan pengetahuan spiritual harus dipadu dengan realisasi kesadaran yang lebih tinggi yang merupakan karunia Allah yang dapat dicapai oleh orang-orang yang menyucikan jiwanya dengan mengikuti sunnah Nabi Muhammad Saw. (Haeri, 2001: 134). Metode lain yang menyampaikan seseorang kepada pengetahuan yang sejati *(hikmah*) adalah *kasyf* melalui ilmu *ladunni*, dan selama seseorang belum sampai pada tingkatan tersebut, maka jangan dijadikan sebagai ahli hikmah*,* yang merupakan salah satu karunia ketuhanan (Nur, 2002:125).

Menurut Sadrā, ilmu *hudluri* (*ladunni*) hanya bisa dicapai dengan mengosongkan jiwa dari

---

memperolehnya melalui *syuhud* terhadap realitas sesuai pengetahuan Tuhan. Perbedaannya pengetahuan Tuhan bersifat absolut dan pengetahuan esoterik manusia bersifat terbatas (Ibn 'Arabi, tt: 78).

[12] ***Illuminasi*** berarti pancaran cahaya (*isyraq*), yaitu aliran filsafat Islam yang lahir serbagai reaksi terhadap aliran paripatetik. Aliran ini dibangun oleh Suhrawardi al-Maqtul (1153-1191 M) dengan konsepnya bahwa yang hakiki dari segala sesuatu adalah cahaya. Lawan dari cahaya adalah kegelapan, dan ada realitas lain sebagai penghubung di antara keduanya yang disebut "barzakh" (Suhrawardi, 2003: 124-125).

[13] Istilah ***ilmu hudluri*** dalam pembahasan ini mempunyai dua pengertian, yaitu *pertama*, sebagai jenis ilmu, dan *kedua*, sebagai metode untuk memperoleh ilmu. Keduanya merupakan satu kesatuan, karena yang pertama (jenis ilmu) merupakan hasil dari yang kedua, yaitu metode memperoleh ilmu atau epistemologi.

dorongan-dorongan syahwat dan kesenangannya, serta membersihkan dari berbagai kotoran duniawi dan sifat-sifatnya. Akibatnya hati menjadi terang bagaikan cermin yang mengkilap, dan tercetak di dalamnya berbagai bentuk hakekat segala sesuatu, karena jiwa telah menyatu dengan *'aqal fa'al* [14] (Sadrā, 1383 H: ح). Sadrā meyakini bahwa manusia mampu mempeoleh ilmu *ladunni* dan penyingkapan rohani yang mantap dengan cara melakukan *mujāhadah* [15] dalam waktu yang lama dengan tujuan hanya mendekatkan diri kepada Allah SWT, sehingga jiwanya menjadi bersih dan lepas dari *hijab-hijab,* [16] sebagai hasil dari *uzlah*.

Sadrā dalam kitab *al-Syawahid al-Rububiyyah* (1996: 346-347) menjelaskan bahwa jiwa manusia berpotensi untuk menangkap hakekat segala sesuatu, baik yang wajib maupun mumkin wujudnya. Jiwa manusia itu bagaikan sebuah cermin yang terhalang oleh hijab-hijab dalam menangkap hakekat segala sesuatu yang telah ditetapkan Allah SWT sampai hari kiamat di *lauh mahfudz.* [17] Jika

[14] ***'Aql Fa'al*** adalah akal kesepuluh yang oleh al-Farabi disebut *Ruh al-Quds* atau Jibril, yakni akal terakhir dari akal samawi (Daudy, 1986: 46).

[15] ***Mujāhadah*** adalah kesungguhan dalam perjuangan meninggalkan sifat-sifat jelek atau upaya spiritual melawan hawa nafsu dari berbagai kecenderungan jiwa rendah (Amstrong, 1996: 190).

[16] ***Hijāb*** atau tirai adalah segala sesuatu dari diri manusia yang menghalanginya untuk berhubungan dengan Allah, atau orang yang kesadarnnya dikuasai oleh hawa nafsunya (Solihin, Anwar, 2002: 77).

[17] ***Lauh Mahfudz*** adalah lembaran terjaga yang di atasnya *al-qalam* menulis nasib dan taqdir semua makhluk. Lauh mahfuzd juga disebut jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyyah*).

hijab-hijab itu bisa dihilangkan, maka nampaklah dengan jelas semua ilmu dari cermin akali ke-cermin *nafsani* (jiwa manusia).

Jiwa manusia akan mampu menangkap hakekat segala sesuatu dengan beberapa kemungkinan; *pertama*, karena kekuatan daya berfikirnya dalam menkonsepsikan sesuatu, maka ia mendapatkan hembusan angin lembut dari Tuhan, sehingga tersingkaplah semua hijab dan musnahlah semua pengahalang mata hati (*bashirah*). Oleh sebab itu, terbukalah jiwanya untuk menangkap sebagian dari apa yang ditetapkan Allah SWT di *lauh mahfudz***.** *Kedua*, terkadang manusia mampu menangkap hakekat itu dalam keadaan tidur, di mana terlihat apa yang akan terjadi di masa yang akan datang, tetapi hijab-hijab itu akan lenyap dengan sempurna ketika manusia mati, sehingga terbukalah semua penghalang. *Ketiga*, tersingkapnya hijab karena pertolongan Allah SWT yang bersifat rahasia, sehingga memancarlah di dalam hati manusia rahasia-rahasia alam *malakut* [18] yang kadang-kadang kontinyu, dan kadang-kadang hanya sekejap (Sadrā, 1996: 50).

Selanjutnya Sadra menyampaikan pengalaman pribadinya; bahwa setelah aku melatih jiwaku dengan *mujāhadah* yang lama [19] dan menghidupkan

---

[18] ***Alam Malakut*** adalah alam samawi, alam para Malaikat, tempat *qalb* berdialog dengan Tuhannya (Solihin, Anwar, 2002 21).

[19] Mulla Shadrā menjalani kehidupan asketik dan penyucian jiwa di Kahak, sebuah desa kecil dekat kota Qum selama 15 tahun (Sadrā,1383 H, jilid 1: ر).

hatiku dengan melakukan banyak *riyādlah,* [20] hatiku menjadi bersinar dengan kuat, sehingga memancarlah cahaya dari alam *malakut* [21] dan masuklah rahasia-rahasia dari alam *jabarut*,[22] serta memperoleh cahaya keesaan Allah dan berbagai rahasia ilahi. Akhirnya, nampaklah kepadaku hingga sekarang berbagai rahasia (*asrar*) yang tidak pernah aku dapatkan, dan tersingkaplah berbagai aksioma (*rumuz*) yang tidak pernah aku dapatkan lewat proses berfikir (*burhan*), bahkan semua yang aku ketahui sebelumnya lewat pemikiran aku koreksi dan teliti lagi dengan penyaksian langsung (*syuhud*)[23] dan penglihatan langsung (*'iyan*)[24] dari rahasia-rahasia ketuhanan (Sadrā, 1383 H, jilid 1: 13 ج).

Terkait hubungan manusia dengan Allah SWT dalam memperoleh pancaran ilmu hakekat dari alam

---

[20] ***Riyādlah*** adalah latihan spiritual dengan mengurangi makan, minum, dan tidur, serta berkiumpul dengan orang dengan memperbanyak zikir, shalat, berdo'a, dan tafakkur guna menjernihkan hati agar mempeoleh *nur* atau petunjuk langsung dari Allah SWT *(ilham*). Perjuangan melawan dorongan hawa nafsu atau kesungguhan dalam beribadah tanpa mengharapkan balasan untuk memperoleh pengetahuan intuitif melalui metode *kasyf* (Hadziq, 2005 :34).

[21] ***Alam Malakut*** adalah alam samawi, alam para Malaikat, tempat *qalb* berdialog dengan Tuhannya (Solihin, Anwar, 2002 : 21).

[22] ***Alam Jabarut*** adalah alam kekuasaan Tuhan atau alam keluasan Tuhan, dunia tanpa bentuk (dunia ruh) (Solihin, Anwar, 2002:

[23] ***Syuhud*** adalah penyaksian kaum 'arif terhadap Allah dalam segenap pengungkapan diri-Nya (Amstrong, 1996: 275).

[24] ***'Iyan*** adalah visi berhadap-hadapan antara dua wajah yang saling memandang dari sang pecinta (Amstrong, 1996: 126).

malakut, Shadrā mengutip ayat 35, Surat al-Nur, yang artinya:

"Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca, (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak (pula) di sebelah barat (nya), yang minyaknya saja hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah membibing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (Sadrā, 1366 H, jilid 4: 351).

Sadra menjelaskan ayat di atas seperti yang disepakati para sufi klasik, bahwa " misykat" diartikan hati (*qalb*) orang mukmin. Sedang *nur* dikaitkan dengan hati (*qalb*) orang mukmin berdasarkan al-Qur'an, Surat al-Zumar, ayat 22, yang artinya:

"Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)?. Maka kecelakaan

besar bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu dalam kesesatan yang nyata".

Di samping itu, Sadrā juga mendasarkan kepada sebuah hadis Nabi yang terkait dengan *nur*, ketika Nabi menjawab pertanyaan seorang sahabat, yang artinya: "Sesungguhnya *nur* ketika melekat di dalam hati (*qalb*) orang mukmin, ia menjadi lapang dan terbuka. Sahabat bertanya, apakah ada tandanya? Nabi menjawab : ya, yaitu hati yang bisa melepaskan diri dari dunia yang penuh dengan tipu daya, dan bersegera ingat kepada rumah abadi (akhirat), dan mempersiapkan diri menghadapi kematian sebelum datangnya" (Sadrā, 1366 H, jilid 4: 351).

Sadrā mengartikan "mishbah" atau pelita dengan cahaya di hati orang mukmin, yang bisa menyala disebabkan mendapat cahaya dari yang lain. Cahaya (nur) yang melekat pada hati orang mukmin akan membuat hati tersebut menyala, karena mendapatkan nur ilahi, sehingga hati berposisi sebagai "misykat". Sedangkan a*hwāl* [25] dan *maqāmat* [26] yang masuk ke dalam hati

---

[25] ***Ahwāl*** adalah keadaan-keadaan spiritual yang menguasai hati sebagai anugerah dan karunia dari rahmat Allah yang tak terbatas kepada hamba-Nya (Amstrong, 1996:85).

[26] ***Maqāmat*** adalah kedudukan-kedudukan spiritual yang diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan hati sang penempuh jalan spiritual (Amstrong, 1996 : 175).

disimbulkan dengan minyak (*zait*). Perbuatan manusia yang baik (*amal shalih*) disimbulkan dengan pohon yang banyak berkahnya (*zaitun*), karena merupakan hasil kerja dari hati dan badan, bukan hanya salah satunya. Sedang ”zujajah” (kaca) adalah simbul ruh kemanusiaan. Singkatnya, *nur* adalah petunjuk Tuhan yang terdapat di dalam hati orang mukmin ibarat pelita yang berada di dalam kaca rohani manusia laksana *misykat* (lobang yang tak tembus) dalam hati. Pelita bisa menyala karena mendapat minyak yang berupa *ahwāl* dan *maqāmat* yang hampir-hampir menyala dalam hati atau batin *sālik*, [27] meskipun belum tersentuh api manifestasi ilahi (*tajalli*), tetapi sebagai buah dari amal salih yang diberkati dan bersih (Sadrā, 1366 H, jilid 4: 35).

Kesadaran manusia terhadap obyek, seperti dijelaskan Mulla Sadra di atas, diperoleh manusia ketika menerima sinaran cahaya dari Cahaya Mumi, yaitu dengan Akal *Fa'al*. Akal *Fa'al* sangat terkait dengan kesadaran seseorang, seperti keterkaitan di antara cahaya matahari dengan kemampuan mata rnenangkap sesuatu obyek. Mulla Sadra mengatakan (Sadra, 1338 H, jld 3: 462) sebagai berikut: ”Hubungan antara Akal *Fa’al* dengan akal potensial seperti hubungan antara matahari dengan

[27] ***Sālik*** adalah penempuh jalan spiritual yang menduduki suatu maqam, karena keadaan (*hāl*) di dalam hatinya, bukan pengetahuan dan persepsinya (Mun’im, *tt* : 127).

kemampuan melihat mata di kegelapan, karena sesungguhnya mata hanya sekedar mamiliki daya melihat, potensi melihat mata saja tidak cukup untuk bisa melihat, seperti potensi warna tidak bisa diketahui tanpa bantuan cahaya matahari. Cahaya mataharilah yang menampilkan warna sehingga bisa diketahui dan dilihat mata".

Oleh sebab itu, konsep ilmu *hudhuri* Mulla Sadra, ialah kemampuan menangkap totalitas wujud, baik materi maupun maknanya, yang diperoleh melalui *mukasyafah* dan *musyahadah* dengan kesadaran penuh manusia setelah memperoleh cahaya dan Tuhan (Cahaya dari Segala Cahaya), sebagai hidayah dari Tuhan dalam bentuk *ilham* (Sadra, 1338 H, jld 3: 665). Ilmu *hudluri* diperoleh dengan tidak adanya pemisahan dua obyek, eksternal dan internal, sehingga ia terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Ilmu *huḏuri* tersebut terdiri dari dua bentuk, yaitu :

Pertama, berupa wahyu [28] yakni bagi jiwa yang suci dari tabiat yang kotor dan buruknya perbuatan maksiyat, dan suci dari akhlak yang tercela, sehingga mampu menghadap kepada Tuhannya, berserah diri kepada-Nya, dan bersandar pada pancaran-Nya. Oleh sebab itu, Allah berkenan memperhatikannya dengan sebaik-baik pertolongan dan menyambut panghadapannya dengan penuh,

[28] ***Wahyu*** hanya diberikan kepada para Nabi dan Rasul, dan berakhir pada Nabi Muhammad Saw (Mun'im, tt: 312).

sehingga Allah menjadikan jiwanya bagaikan lembaran kertas (*lauh*) dan pena (*qalam*) dari akal universal (*'aql al-kulli*) [29], dan selanjutnya Allah menggoreskan semua ilmu dari sisi-Nya. Allah berfirman yang atinya : " Dan Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami". [30] Akal universal berperan sebagai guru dan jiwa yang suci berstatus murid, sehingga berhasil memperoleh semua ilmu dan gambaran semua hakekat dengan tanpa proses belajar [31] (Sadrā, 1363 H : 135).

Kedua, berupa ilham, [32]yaitu bagi jiwa yang memperoleh pancaran ilahi sesuai dengan kapasitas dan kersiapannya untuk mengakses apa yang ada di lembaran catatan segala sesuatu (*lauh*). Ilham itu mirip dengan wahyu, hanya saja wahyu lebih jelas dan lebih kuat dari pada ilham. Wahyu merupakan ilmu kenabian, dan ilham adalah ilmu *ladunni* yang keadannya bagaikan cahaya sebuah pelita dari alam gaib yang memancar pada hati yang jernih dan

---

[29] Akal universal lebih mulia, lebih sempurna, lebih kuat, dan lebih dekat kepada Yang Maha Tinggi dari pada jiwa universal. Dari pelimpahan akal universal menghasilkan wahyu, dan dari pancaran jiwa universal menghasilkan ilham (Solihin dan Rosihun Anwar, 2002: 25).

[30] Al-Qur'an, Suarat al-Kahfi, ayat : 65

[31] Semua ilmu berada dalam jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*), yaitu substansi terpisah yang pertama. Hubungannya dengan akal universal (*al-'aql al-kulli*) adalah seperti hubungan Hawa dengan Adam As, sehingga jelas bahwa akal universal lebih utama dibanding dengan jiwa universal. Dari pancaran akal universal melahirkan wahyu, dan dari cahaya jiwa universal melahirkan ilham (Sadrā, 1363 H. : 135).

[32] ***Ilham*** adalah inspirasi atau pancaran ilahi yang ditiupkan Ruh Suci ke-dalam hati Nabi atau Wali (Amstrong, 1996: 112). Inspirasi atau intuisi yang pada prinsipnya dapat diterima setiap orang (Jumantoro dan Munir, 2005:86).

bersih (Sadrā, 1363 H: 135). Ilmu *hudluri* yang berupa wahyu maupun ilham adalah ilmu yang yang langsung diberikan oleh Allah SWT ke dalam hati manusia yang bersih dari berbagai kotoran.

Mengenai kreteria kebenaran ilmu *hudluri*, Sadrā menjelaskan adanya tiga kategori *qalb* atau hati manusia, yaitu :

1) *Qalb* yang condong kepada ketakwaan, membersihkan diri dengan *riyadlah*, dan menjernihkannya dari akhlak yang kotor, serta di dalamnya terdapat dorongan untuk berbuat baik yang berasal dari alam *malakut* (Sadrā, 1366 H., Jilid 5: 235).
2) *Qalb* yang dihinakan, cenderung mengikuti nafsu syahwat, terbuka baginya pintu-pintu godaan syetan, tertutup baginya pintu-pintu bimbingan malaikat, dan semua kejahatan mempengaruhinya dengan tetap mengikuti nafsu syahwat (Sadrā, 1366H, jilid 5: 236).
3) *Qalb* yang silih berganti antara dorongan mentaati Allah dan mengikuti godaan syetan, sehingga terjadi saling tarik menarik di antara kekuatan tentara malaikat di satu pihak, dan kekuatan tentara syetan di pihak lain (Sadrā, 1366 H, jilid 5: 239).

Jadi, menurut Sadrā ilmu *huduri* pada hakekatnya adalah wahyu atau ilham yang diperoleh

manusia lewat *qalb* yang memiliki kreteria tertentu, yakni *qalb* yang telah menjadi jiwa yang suci (*al-Nafs al-Qudsi*), sehingga memperoleh pancaran dari jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyah*) dengan aksesnya via bala tentara Malaikat. Sedang *qalb* yang kotor akan memperoleh bisikan yang disebut ”waswas” yang aksesnya via bala tentara syetan. Oleh sebab itu, kreteria kebenarannya bukan korespondensi antara subyek dengan obyek eksternal, tetapi koherensi[33] atau konsistensi antara teori Sadra tentang hubungan jiwa yang suci (*al-Nafs al- Qudsi*) dengan jiwa universal (*al-Nafs al-Kulliyyah*) dengan eksistensi wahyu dan ilham yang telah diketahui dan diakui kebenarannya oleh seluruh umat Islam.

Qalb ialah unsur spiritual (*ruhaniyyah)* dan halus (*lathifah)* yang terdapat di dalam diri manusia. Secara biologis disebut hati, sedangkan secara rohani disebut dengan jiwa *(an-nafs),* yaitu jiwa yang menentukan bagi jasmani, baik secara jasmani maupun rohani. Jika jiwa ini secara jasmani meninggalkan jasmani menyebabkan seseorang tidur, dan jika meninggalkan rohani sekaligus menyebabkan kematian (Al-Kurdi, tt: 465).

Mulla Sadra (Tafsir, tt, jld 5: 227), dengan bahasa yang indah menggambarkan mereka dengan

---

[33] ***Koherensi*** adalah teori kebenaran yang menyatakan bahwa kebenaran ditegakkan atas hubungan putusan yang baru dengan putusan-putusan lainnya yang telah kita ketahui dan akui kebenarannya terlebih dahulu (Bakhtiar, 2009: 116).

ungkapan berikut: “Dorongan syahwatnya melerup-letup, kemarahannya terkendali, ibarat binatang buas atau anjing yang terluka. Anggota badannya beraksi sejaJan dengan dorongan hawa nafsunya. Semangatnya yang lumpuh bergejolak kembaJi, begitu juga api kemarahannya yang padam bergejolak kembali. Darahnya yang penuh kerusakan mengalir di atas kulitnya yang keras, berkata-kata dengan bahasa yang rusak dengan menyalahkan orang yang memberi nasehat yang faqir dengan suara yang munkar, membalas dan memuaskan dendam dengan serangan-serangan, sehingga kemaksiatan bermunculan dari sikap dan prilakunya.

Menurut Mulla Sadra, *ilham* dan *waswas* memasuki *qalb* manusia melalui empat kemungkinan, yaitu; a) layaknya udara dan dorongan nafsu, *waswas* muncul memasuki *qalb* dari sisi kiri, sedang *ilham,* dalam bentuk ilmu dan keyakinan, memasuki *qalb* dari sisi kanan. b) *Qalb* menerima ilmu dari alam besar berada di antara *ilham* dan *waswas*. Jika *qalb* menangkap ilmu secara samar dan penuh kelalaian akan melahirkan ilmu dalam bentuk *waswas*. c) *Waswas* akan mengikuti kelompok pengengkar Tuhan, kelompok yang menafikan Tuhan dan kafir. Orang yang semacam ini termasuk kelompok syetan yang terlaknat. Sedangkan *ilham* mengikuti seluruh ajaran nabi dan rasul, sehingga memperoleh keimanan dan keyakinan, sehingga mereka

termasuk kelompok malaikat yang suci. d) sebagai kelanjutan dari model ketiga di atas, *ilham* akan mengadakan kontak kepada alam *malaikat*, sehingga akan memperoleh ma'rifah yang suci yang bebas dari kesesatan dan kegelapan. Sedangkan *waswas* akan mengadakan kontak dengan syetan, sehingga akan memperoleh kesesatan. Mulla Sadra memberi ilustrasi *Iblis* sebagai "kayu jelek" (*syajarah khabitsah*) dan *syetan* sebagai cabangnya yang menghasilkan buah yang jatuh ke neraka sebagai makanan penguhuni neraka, sedangkan malaikat sebagai "kayu yang baik" (*syajarah thayyibah*) yang menghasilkan buah berupa ilmu-ilmu ketuhanan yang universal dan hikmah-hikmah yang *'arif* dan *rabbani* (Nasution, 2001: 223-225).

Ilustrasi Mulla Sadra tentang *qalb* seperti cermin *(mir'ah)* ini berbeda dengan konsep *mir'ah* Ibn 'Arabi, bahwa alam adalah *mir'ah* sebagai *mazh-har* Tuhan, menurut Mulla Shadra, *mir'ah* dalam arti memiliki kemampuan menangkap berbagai citra di sekitamya. Ada dua sumber tangkapan yang dimilikinya, yaitu tangkapan dari luar, yaitu indra; dan tangkapan dari dalam, yaitu imajinasi, syahwat, kemarahan dan prilaku kemanusiaan. Kedua sumber ini, dikaitkan dengan dua sisi *qalb,* sisi kiri akan berhadapan dengan dorongan syetan, sedangkan sisi kanan akan berhadapan dengan dorongan malaikat, sesuai dengan kekuatannya masing-masing. (Sadra, Tafsir, jld 5, tt; 230).

> Konsep Sadra tentang *mir'ah* ini agaknya mirip dengan teori Imam Ghazali yang rnenitik beratkan pada tampilan *mir'ah* dalam kaitannya dengan prilaku, yaitu jika cermin memiliki kejemihan ia akan menampilkan prilaku yang baik dalam kehidupannya. Sedangkan Mulla Sadra, kecuali pengertian di atas, *mir'ah* berperan dalam penangkapan citra. Agar *mir'ah* mampu menangkap citra yang suci ia haruslah suci. Dengan kata lain, *qalb* haruslah suci. Penyuciannya dapat dilakukan dengan beberapa cara, seperti memikirkan keagungan Tuhan, senantiasa berbuat kebaikan, melaksanakan shaleat, zakat dan sebagainya (Shadra, Tafsi*r*, jld 5, tt; 266).

Ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya *al-hikmah al- muta'aliyah*, yaitu; 1) intuisi intelektual (*kasyf, dzauq,* atau *isyraq*), 2) penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, burhan,* atau *istidlal*), dan 3) agama atau wahyu (syara'). Melalui kombinasi ketiga sumber pengetahuan tersebut, maka terlihat jelas keterpaduan yang harmonis antara prinsip-prinsip *'irfan*, filsafat, dan agama dalam *al-hikmah al-muta'aliya'* (Sharif, 1966: 939-940). Shadra meyakini sepenuhnya bahwa metode yang paling berhasil untuk mencapai pengetahuan yang sejati adalah *kasyf*, yang ditopang oleh *wahyu*, dan tidak bertentangan dengan *burhan*. Hakikat pengetahuan tidak bisa diperoleh, kecuali melalui pengajaran langsung dari Tuhan, dan tidak akan terungkap, kecuali melalui cahaya kenabian dan kewalian. Untuk mencapai pengetahuan hakiki, diperlukan proses

penyucian kalbu dari segala hawa nafsu, mendidiknya agar tidak terpesona kepada kemegahan duniawi, dengan mengasingkan diri dari pergaulan, merenungkan ayat-ayat Tuhan dan Hadis Nabi, dan mencontoh perilaku kehidupan orang-orang saleh (Nur 2003: 51-52).

Menurut Sadra, persoalan ketuhanan (metafisika) bisa dipahami dengan dua cara, yaitu; 1) melalui intuisi intelektual dan gerak cepat, dan 2) melalui pemikiran konseptual dan gerak lambat. Para Nabi, orang-orang suci, dan mereka yang memilki visi spiritual memperolehnya denga cara yang pertama, sedangkan cara yang kedua ditempuh oleh para ilmuan, ahli pikir, dan mereka yang selalu mengandalkan pertimbangan akal. Dia juga menegaskan bahwa hakekat hikmah diperoleh melalui ilmu ***ladunni***, dan selama seseorang belum mencapai tingkatan tersebut, maka jangan dijadikan sebagai ahli hikmah, yang merupakan salah satu kerunia katuhanan. Inilah yang disebut dengan metode *kasyf* (Nur, 2003: 55). Ilmu *ladunni* adalah yang paling kuat dan paling kokoh diantara seluruh ilmu yang ada. Namun seperti halnya akal, seluruh pencapaian *kasyf* harus ditimbang oleh agama, dan *kasyf* tidak akan berarti jika tidak sesuai dengan ukuran agama. Begitu pula pengetahuan *kasyfi* tidak mungkin dijelaskan kepada orang lain kecuali dengan menggunakan burhan (Sadra, 1981: 326).

Sadra berupaya menghadirkan suatu eksposisi sufisme yang lebih sistematik, memberikan bukti-bukti yang logis, dan menjelaskan aspek-aspek yang didiamkan begitu saja oleh guru-guru sufi yang merupakan karunia dari langit sebagai hasil dari visi spiritual mereka. Jika

dibandingkan dengan ajaran tasawuf *'irfan*nya Ibn 'Arabi dan alirannya, dapat disimpulkan bahwa hasil dari visi spiritual mereka, ditransformasikan Shadra menjadi versi intelektual, sehingga dapat dikatakan bahwa Shadra telah memberikan dasar yang lebih logis dan sistematis terhadap metafisika sufi aliran Ibn 'Arabi (Nasr, 1978: 58). Jika dibandingkan dengan *al-hikmah al- isyraqiyah* dari Suhrawardi, dapat ditemukan adanya hubungan yang erat antara keduanya, di samping adanya perbedaan tertentu yang fundamental, yaitu dalam persoalan *wujud* dan *mahiyah*. Shadra mengembangkan prinsip *ashalah al-wujud*, sedangkan Suhrawardi pendukung utama *ashalah al-mahiyah*. Perbedaan ini menyebabkan keduanya berbeda pandangan dalam masalah perubahan dan transformasi, tingkatan wujud, eskatologi, filsafat alam, dan hal-hal yang lebih khusus lainnya (Nur, 2003: 61).

Beralih kepada perbandingan antara *al-hikmah al-muta'aliyah* dengan *al-hikmah al-masysya'iyah,* dapat dikemukakan bahwa Sadra banyak berhutang budi kepada aliran ini khususnya Ibn Sina, di samping terdapat perbedaan dalam pelbagai hal yang mendasar, terutama dalam cara mereka membicarakan masalah ontologi. Sadra memahami wujud sebagai realitas yang bertingkat-tingkat, tetapi tetap merupakan sesuatu yang tunggal, sementara Ibn Sina mayakini bahwa setiap wujud berbeda antara yang satu dengan yang lain, yang berarti manyangkal keberadaan "gerak substansial"yang menjadi ajaran penting Sadra (Nur, 2003: 62). Jika dikaitkan dengan kalam, Mulla Sadra menentang secara tegas metode dan pemdekatan yang digunakan para *mutakallimin*. Dia dalam memecahkan

persoalan-persoalan kalam memilih pendekatan yang lebih bersifat metafisik daripada teologis, tetapi keduanya memilki kesamaan, dalam arti keduanya sama-sama membahas persoalan teologis dan kegamaan. Sementara dalam bidang penafsiran al-Qur'an, Sadra menegaskan kembali prinsip-prinsip penafisiran dari para *mufassir* terdahulu, dan menambahkan interpretasi *hermeneutik* dan *esoterik*nya sendiri. Dalam bidang fiqh atau syari'ah, Sadra selalu mencari makna batin sebuah ajaran (Nur, 2003: 65).

Titik awal filsafat Sadra adalah pengalaman akan "transendensi" dari jwa yang mengalami dengan *wujud*. Dia memaparkan realitas ini dengan istilah-istilah sufisme, seperti; pencerahan, ketersingkapan, penyaksian, dan sebagainya, yang merujuk pada ungkapan-ungkapan al-Qur'an dan berusaha menganalisis sstruktur ontologisnya dengan senjata konsep filosofis, baik yang orisinil maupun yang dipinjam. "Transendensi" memilki beberapa karakteristik; kondisis kefinalan intrinsik, kedamaian batin, kemenyeluruhan dan persatuan, suatu visi dari semua wujud yang hidup secara esensial, pembebasan batin terdalam, suatu persepsi universal, cinta atau kasih sayang yang tak ternilai pada semua wujud, dan seteruanya. Jadi, ciri-ciri esensial dari 'transendensi" adalah sebuah refleksi sesaat atas pengalaman-pengalaman tersebut dan perbedaan kondisi persepsi kita yang lebih umum (Morris, 2004: 8-10).

Implikasi penting *al-hikmah al-muta'aliyah* bagi filsafat Islam dan tasawuf khususnya, dan pemikiran Islam umumnya adalah bahwa ia telah melakukan terobosan baru yang paling berarti. Aliran ini telah memberikan babak baru

dengan karakteristiknya sendiri, yakni tidak ditemukannya perdebatan-perdebatan yang bersifat dangkal, maupun sifat permusuhan terhadap disiplin-disiplin keilmuan Islam tertentu, tetapi justeru seluruhnya diusahakan bisa menjadi satu kesatuan yang integral dan terpadu. Menarik untuk dicatat, bahwa ketika terjadi kebangkitan kembali filsafat Islam di Iran selama periode Pahlewi dan sterusnya, figur Mulla Sadra dijadikan sebagai pusat kajian (Morris, 2004: 70).

Konsep Sadrā tentang hakekat ilmu *hudluri,* dikategorikan sebagai pengetahuan yang diperoleh manusia tanpa proses belajar dan usaha, [34] melainkan sebagai pemberian langsung dari Allah dan penarikan ilahi. Hal ini sesuai dengan al-Qur'an, surat az-zumar, ayat 22 dan surat an-nur, ayat 35 yang menyinggung masalah nur (cahaya) dari Allah untuk manusia. Menurut Shadrā, *nur* (cahaya) ilahi dapat diperoleh manusia melelui beberapa aktifitas yang dapat menghubungkannya ke alam kesucian, yaitu; 1) aktifitas berfikir dan merenung secara serius dengan niat ikhlas mendekatkan diri kepada Alllah SWT, 2) melaksanakan perintah Allah dan berżikir dengan tekun dan rendah hati, 3) meninggalkan syahwat dengan berpuasa, dan 4) menolak pengaruh dunia dan mengasingkan diri dari manusia (Sadrā, 1366 H, jilid 4: 297). Di samping itu, juga Al-Qur'an, surat al-Kahfi, ayat 65 yang artinya:

[34] Maksudnya adalah tidak melalui perantara pencerapan indera (*al-hawas*) maupun melalui proses penalaran logis dalam bentuk konsep-konsep, melainkan lewat *ilham* setelah kondisi hati seseorang memenuhi syarat untuk menerimanya.

" Lalu mereka (Nabi Musa As dan muridnya) bertemu seorang hamba[35] *di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami "*(QS, al-Kahfi, ayat: 65).

Eksistensi ilmu *huduri* juga didukung oleh fakta-fakta historis yang dialami oleh orang-orang saleh, seperti Abu Bakar as-Shiddiq saat menjelang wafatnya berpesan kepada 'Aisyah yang ketika itu istrinya sedang mengandung; " hanya dua itu saudara laki-lakimu dan saudara perempuanmu". Ternyata setelah beliau wafat, istrinya melahirkan anak perempuan. Umar bin Khatthab di tengah-tengah khutbahnya pernah mengomendo perang, karena ia melihat musuh sudah dekat; "Wahai Sariyah naiklah ke gunung". Ketika itu Sariyah sedang berada di medan perang sebagai komandan dan ternyata mendengar ucapan Umar tersebut. Anas bin Malik pernah dalam suatu perjalanan berjumpa dengan seorang wanita, ia memandang dan membayangkan kecantikannya. Kemudian ia masuk ke rumah Utsman. Tiba-tiba Utsman berkata; "salah seorang di antara yang hadir di sini tampak kedua matanya bekas dari zina. Tahukah kamu bahwa zina kedua mata itu dengan melihat" (al-Ghazali, tt, jilid 3: 23-24).

---

[35] Seorang hamba maksudnya adalah Nabi Khidlir As yang mendapatkan ilmu gaib secara langsung dari Allah SWT, sehingga tidak diketahui orang lain. Ilmu ini disebut ilmu *rabbani* sebagai buah dari ikhlas dan takwa, dan juga disebut ilmu *ladunni*, yaitu ilmu yang diberikan oleh Allah kepada orang yang ibadahnya ikhlas. Ilmu tersebut tidak diperoleh melalui usaha dan susah payah, tetapi sebagai pemberian Allah kepada orang-orang khusus, karena kedekatan, kewalian, dan karamah (as-Sabuni, 1999, jilid 1 :198-199).

Hakekat ilmu *hudluri* juga dapat dikategorikan sebagai bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*), yaitu sebagai tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai Realitas Mutlak, oleh pribadi tertentu secara utuh, baik fikiran, perasaan, maupun kehendak. Pengalaman tersebut merupakan pengalaman yang paling kuat, menyeluruh, mengesan, dan mendalam yang sanggup dimiliki manusia, sehingga menjadi sumber motivasi dan perbuatan yang tak tergoyahkan (Wach, 1996: 44-53). Keberadaan ilmu *huḏuri* yang secara ilmiah diakui sebagai bagian dari pengalaman keagamaan dalam mengujinya dapat memperhatikan tiga hal, yaitu :

a. Bilangan orang yang menyampaikan pengakuannya.
b. Budi pekerti mereka.
c. Isi pengakuan mereka yang mengandung persamaan yang hampir sempurna (Rasyidi, 1987: 79-80).

Ilmu *hudluri* sebagai pengalaman keagamaan, dalam sejarah umat manusia telah dialami oleh beribu-beribu bahkan berjuta-juta orang, seperti para Nabi, Wali, dan orang-orang saleh. Mereka adalah orang-orang yang memiliki budi pekerti luhur, berhati suci, dan taat beragama. Isi dari pengakuan mereka memang bersifat subyektif, tetapi memilki kesamaan dalam proses dan efek yang dialami. Oleh sebab itu, kebenaran ilmu *hudluri* (*ladunni)* merupakan realitas yang memilki landasan yang kokoh dan meyakinkan.

Sadrā menyatakan, bahwa proses untuk memperoleh ilmu *hudluri* adalah dengan mengosongkan jiwa dari dorongan syahwat, membersihkannya dari kotoran duniawi dan sifat-sifatnya. Akibatnya hati menjadi seperti cermin yang mengkilap, sehingga mampu menangkap semua bentuk hakekat di *lauh mahfudz* dan mampu berkomunikasi dengan '*aqal fa'al*. Hal tersebut dapat diperoleh manusia setelah ia melakukan *riyādlah* dalam waktu yang relatif lama, dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT, sehingga tersingkaplah *hijab-hijab* yang menghalangi jiwa. Konsep ini berbeda dengan teori "cermin" Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa yang wujud hanyalah Tuhan, adapun wujud lain hanyalah penampakan *(tajalli*)-Nya melalui asma dan sifat-sifat-Nya. Alam ini ditampakkan Tuhan agar Dia mengenal dan memperkenalkan diri-Nya melalui alam. Alam adalah "cermin" (*mir'ah)* bagi diri-Nya. Sebagai "cermin" alam ini tidak memilki wujud tersendiri, tanpa penampakan Tuhan (Daudy, 1983: 76).

Teori "cermin" Sadrā justeru sejalan dengan konsep al-Ghazali yang mengibaratkan hati (*qalb*) laksana cermin yang mampu menangkap obyek dihadapannya. Hati laksana cermin akan mampu menerima gambar segala hakekat, apa bila tidak ada hijab yang menghalanginya, dan berposisi berhadapan dengan gambar tersebut. Oleh karenanya, hati *(qalb*) harus bersih dari semua hijab, sehingga mencapai *mukāsyafah*. Hati sebagai cermin akan berhadapan dengan *lauh mahfudz*, dan terjadi proses saling menerima dan saling memantulkan gambar (al-Ghazali, 1988:175). Sadrā memberikan rasionalisasi bahwa hati yang diibaratkan cermin berperan dalam menangkap citra. Agar cermin

mampu menangkap citra yang suci, maka ia harus suci pula.

Sadrā juga mengelaborasikan proses memperoleh ilmu *hudluri* dengan al-Qur'an, Surat an-Nur, ayat 35, dan juga mengutip hadis Nabi yang mengisyaratkan adanya ilmu *hudluri* sebagai pancaran langsung dari Allah SWT kepada hamba-Nya yang dikehendaki. Berdasarkan ayat dan hadis tersebut, Shadrā merumuskan teori ”cahaya” dalam proses memperoleh ilmu *hudluri*. Sadrā, di satu sisi konsisten dengan ajaran Islam dengan sumber utamanya al-Qur'an dan Hadiṡ, tetapi di sis lain mengikuti teori illuminasi yang dibangun oleh Suhrawardi al-Maqtul mengenai ilmu cahaya. Ilmu cahaya adalah pengetahuan melalui rohani manusia dengan pengenalan diri yang menjadi dasar illuminasi. Kesadaran diri ini merupakan penangkapan terhadap cahaya abstrak (*nur al-mujarradah*) yang digambarkan sebagai cahaya diri yang hidup. Setiap orang yang memahami esensinya sendiri adalah cahaya murni, di mana cahaya murni itu adalah manifestasi bagi, dan memahami esensinya sendiri (Ziai, 1998: 140-141).

Berangkat dari uraian di atas, jelas Sadrā telah melakukan elaborasi multi–wacana, yakni filsafat paripatetik, *'irfan* (*gnostik*), filsafat illuminasi, dan syari'at Islam (al-Qur'an dan Hadis). Sadrā dalam konteks ini menyatakan bahwa orang yang menguasai *al-hikmah al-muta'āliyah*, berarti ia telah menguasai argumentasi rasional (filsafat paripatetik), visi rohani atau intuisi (*'irfan, gnosis*, dan *isyrāqiyyah*), serta sesuai dengan syari'at Islam (al-Qur'an dan Hadis) (Sadrā,1992: 84). Selanjutnya Sadrā menyatakan bahwa kajian Kami tidak hanya didasarkan

pada *mukāsyafah* dan intuisi (*żauq*) atau hanya berdasarkan syari'at tanpa didukung argumentasi rasional atau dalil serta kaidah berfikir logis. Kebenaran yang didasarkan kepada *mukāsyafah* tidaklah cukup memadai tanpa di dukung argumentasi rasional, sebaliknya kebenaran yang hanya didasarkan kepada rasio tanpa *mukāsyafah* adalah kesalahan yang besar dalam proses mencari pengetahuan (Sadrā, 1383 H, jilid 7: 324). Kebenaran hakiki haruslah didukung dengan pembuktian rasional, intuisi, dan syari'at (Sadrā, 1366 H, jilid 1: 27).

Pendapat Sadrā, bahwa ilmu *ladunni* pada hakekatnya adalah *wahyu* yang dimiliki oleh para Nabi dan Rasul, dan *ilham* yang dimiliki oleh para Nabi dan Wali [36] melalui hati (*qalb*) yang bersih dari berbagai kotoran dan bebas dari berbagai gambaran duniuawi adalah sejalan dengan pendapat al-Ghazali sebagai tokoh teolog dan tasawuf sunni. Al-Ghazali menyatakan bahwa, hati (*qalb*) adalah tempatnya ilmu hakekat dan ma'rifat kepada Allah. Hati dapat mengetahui Allah SWT, mendekat kepada-Nya, dan beramal karena-Nya, serta berjalan menuju-Nya. Dengan hati pula manusia dapat menyingkap ilmu apa saja yang ada di sisi-Nya (al-Ghazali, tt, juz 3: 2). Ia juga berpendapat, bahwa orang yang berbuat dosa sesungguhnya ia telah menorehkan noda pada cermin hatinya. Sedang perbuatan taat kepada Allah yang disertai taubat dan berpaling dari

---

[36] ***Wali*** adalah orang yang diturutkan urusannya oleh Allah, orang yang melakukan kepatuhan kepada Allah, sebagai teman dekat Tuhan (Labib, 2004:122). Orang yang mengetahui hak-hak Allah, melakukan perintahNya, mempunyai hati yang bersih dalam menyikapi segala sesuatu milik Allah, dan percaya penuh kepadaNya, maka ia adalah manusia yang diridai dan dia adalah wali Allah yang terpilih (Jumantoro dan Munir, 2005: 282).

dorongan syahwat, akan membuat hati menjadi cemerlang (Al-Ghazali, tt, juz 3: 12).

Sadrā memberikan penjelasan yang lebih rinci dengan mengurai jenis-jenis *qalb* menjadi tiga, yaitu *qalb* yang condong kepada ketakwaan, *qalb* yang condong kepada nafsu syahwat, dan *qalb* yang silih berganti antara kedua dorongan tersebut, tergantung dorongan mana yang lebih dominan. Menurut Sadrā, *qalb* jenis pertama itulah yang mampu memperoleh ilham ilmu ladunni via kekuatan Malaikat, yang disebut Ṣadrā dengan "taufiq", dan juga *qalb* yang ketiga, ketika tarikan kekuatan via Malaikat yang dominan. Sedang *qalb* jenis kedua, hanya berpotensi mendapatkan bisikan dari syetan yang disebut Shadrā dengan "waswas", dan juga *qalb* ketiga, ketika tarikan kekuatan syetan yang lebih dominan (Sadrā,1366 H, jilid 5: 235-239). Pendapat Sadra tersebut koheren atau konsisten dengan al-Qur'an, surat an-nur, ayat 35, surat az-zumar, ayat 22, surat al-Kahfi, ayat 65, hadis Nabi, dan pendapat al-Ghazali yang sudah diakui keberadaannya dalam keilmuan Islam.

Ilmu pengetahuan pra-Sadrian, memilki dua corak epistemologi, yaitu metode *bahtsi* (diskursif), yang disebut ilmu *hushuli,* dan metode *zawqi* (intuitif), yang disebut ilmu *hudhuri.* Metode *bahtsi* rnenitik beratkan pada fungsionalisasi rasio secara maksimal yang dipegangi kaum paripatetik. Sedangkan metode *zawqi* rnenitik beratkan pada fungsionalisasi intuisi dipegangi oleh kaum *'rfani* dan *isyraqi*.

Mulla Sadra, menyanggah kalangan peripatetis terhadap klaim mereka bahwa metode diskursiflah sebagai metode yang paling benar, karena kebenarannya dapat dibuktikan secara demonstratif *(burhani).* Metode ini merumuskan kebenaran atau menguatkan suatu kebenaran, dimulai dari penerimaan pengetahuan yang sudah ada, baik yang diperoleh secara mudah atau melalui proses pemikiran, atau rnenggunakan beberapa metode perumusan kebenaran yang ada (Nasution, 2001: 228).

Metafisika di tangan Sadra, mengalami perubahan besar dan merupakan lompatan maju dalam filsafat Islam. Empat pendekatan pemikiran yang melatarbelakangi pemikiran Shadra didamaikan secara apik, sehingga muncul mazhab filsafat baru yang tidak terbatas pada pendapat-pendapat salah satunya. Filsafat Shadra dalam beberapa isu bersepaham dengan aliran paripatetik, sedangkan dalam beberapa isu lain bersepaham dengan aliran iluminasionis. Demikian pula Sadra telah berhasil menjawab berbagai hal yang menjadi pertentangan antara filsafat dan ’irfan Ibn ’Arabi, seraya berupaya untuk lebih mempertahankan ajaran-ajaran Islam (ilmu kalam). Oleh sebab itu, filsafat Shadr al-Muta’allihin dinilai telah berperan sebagai jalan persimpangan yang mempertemukan paripatetisme, iluminasionisme, ’irfan, dan kalam. Persoalannya adalah apakah filsafat Sadra itu merupakan eklektisisme atau sistem pemikiran filsafat yang mandiri dan orisinil?

Menurut Muthahhari, setelah mengkaji secara jeli semua karya berikut sumber-sumber rujukan Sadra, seorang pembaca obyektif akan menemukan bahwa sistem dan susunan serta kaidah-kaidah dan landasan-landasan

filsafatnya lebih banyak bersumber dari dirinya sendiri secara autentik, tidak dipinjam dari manapun dan sepenuhnya orisinil, meskipun tentu saja dia harus mencantumkan sederet bahan dari beragam tulisan orang lain. Mustahil sebuah sistem utuh dapat terlahir dari penggabungan sintesis berbagai sistem yang berbeda, tetapi mustahil pula seseorang mampu merumuskan sistem pemikiran tanpa memuat ungkapan-ungkapan yang telah diutarakan para pendahulunya di bidang yang sama (Muthahhari, 2002: 73-76).

Shadra dalam bukunya *al-Asfar al-Arba'ah* menyelaraskan pendekatan filosofis diskursif dengan metode mistis *'irfan,* yang hal ini merupakan suatu terobosan dalam bentuk sintesis.dalarn setiap pemyataan. Menurut metode diskursif, suatu bisa disebut sebagai kebenaran manakala bisa dibuktikan dengan tiga cara, yaitu sillogisme, pembuktian retoris *(khutabiyah)* dan induksi *(tashaffuh)* (Bakar, 1997: 108). Sementara itu, kaum Illuminasionisme menolak pandangan, peripatetik yang kebenarannya dipandang tidak empiris dan tidak murni. Hal ini berbeda dengan pengetahuan illuminasi yang langsung bersumber dari nur Tuhan. Demikian pula kaum gnostik juga melakukan sanggahan terhadap metode kaum peripatetik yang menggunakan pendekatan bahtsi (Afifi, 1995: 146)

Menghadapi diskursus pemikiran sebelumnya ini, Mulla Sadra tidak menampilkan pemikiran yang reaktif, melainkan sintetik. Sintesa dilakukan dengan mengajukan dua metode ilmu secara simbiosis, yaitu metode *hushuli* yang rasional demonstratif dan *hudhuri yang* intuitif. Oleh

karena itu, sesuai dengan metode umum filsafat Islam, upaya yang dilakukan ialah elaborasi. Dua metode pembuktian kebenaran di atas, sebenamya tidaklah bertentangan, seperti dalam wacana sebelumnya, melainkan hanya berbeda pada alat pembuktian, yaitu rasio dan rasa, atau *'aql* dan *qalb,* dan perbedaan metodologis. Metode *bahtsi,* dalam perspektif filsafat ilmu, dapat dipandang sebagai metode induktif, atau metode *remanasi* dalam tasawuf dan filsafat. Sementara metode *hudhuri* dapat dipandang sebagai metode deduktif atau *emanasi*. Metode *hushuli,* bagaimanapun, menempatkan manusia dalam posisi yang aktif, bahkan proaktif. Sedangkan metode *zauqi,* menempatkan manusia dalam posisi yang pasif, dalam arti, menanti adanya anugerah Tuhan, baik dalam bentuk ma'rifah, maupun dalam bentuk cahaya (Nasution, 2001: 230-231).

Sadra berpendapat bahwa, ma'rifah dapat dicapai manusia ketika ia rnelakukan perjalanan *(asfar)* kedua dan ketiga. Pada *asfar* kedua, yaitu dari *al-Haqq* menuju *al-Haqq* bersama *al-Haqq (min al-Haqq ila al-Haqq bi al-Haqq,* yaitu dari maqam *fana'* zat menuju maqam kesempumaan *(kamalat),* sehingga terjadi *fana* yang utuh, yakni *zat, s fat* dan *af'al.* Manusia dalam perjalanan ini *fana* dengan *zat, sifat* dan *af'al* Tuhan. *Fana zat* ialah dalam bentuk *sirr, fana' sifat* dan *af'al* dalam bentuk *khafi,* dan *fana'* total *(al-fana' an al-fana'iyyin)* dalam bentuk *akhfa'.* Dengan demikian, manusia memperoleh *sirr, khafi,* dan *akhfa* 'sekaligus (Sadra, 1338 H, jld 1; 15).

Manusia dalam maqam (*safar*) ini mendengar dengan pendengaran Tuhan, melihat dengan penglihatan Tuhan,

dan bertindak dengan tindakan Tuhan. Akhir dari perjalanan kedua ini manusia memasuki zona kewalian *(dairah aJ-wilayah.* Disebut dari *al-Haqq* menuju *al-Haqq (min al-Haqq Ila al-Haqq)* karena ia sudah *fana* dengan zat Tuhan, seperti yang dialami Abu Yazid al-Bustami, bahwa dia dengan Tuhan sudah menyatu, sehingga dirinya dan Tuhan tidak dapat dipisahkan lagi. Disebut bersama *al-Haqq (bi al-Haqq),* karena ia sudah mencapai taraf *Wali* dengan kesempumaan utuh, atau *insan al-kamil, seperti* dalam teori Al-Jilli. Pada taraf ini. Mulla Sadra dalam perjalanannya juga mencapai *fana* total dengan Tuhan, sehingga mampu mengetahui rahasia segala sesuatu, termasuk rahasia-rahasia Ketuhanan.

Sedangkan pada perjalanan ketiga, yaitu dari *al-Haqq* menuju makhJuk dengan *al-Haqq (min al-Haqq ila al-khalq bi al-Haqq),* yaitu ketika ruhani manusia mencapai zona kewalian, dengan melewati maqam-maqam di atas *(sirr, khafi dan akhfa'),* rnaka seseorang akan menjadi *baqa'* dalam *ke-baqa-an* Tuhan, sehingga mampu menempuh perjalanan di alarn *Jabarut,* alarn *Malakut* dan alam *Nasut,* Melalui perjalanan ini seseorang akan mengetahui rahasia-rahasia Ketuhanan pada alarn *Jabarut*, karena ia mengecap nikmat kenabian, meski ia bukan seorang nabi. Ia juga mampu mengetahui rahasia-rahasia kemalaikatan pada alarn *Malakut*, dan mampu mengetahui seluruh rahasia alarn semesta pada alam *nasut* (Sadra, 1338 H, jld 1: 14).

Jadi, *ma'rifah* tampil dalam dua bentuk, yaitu *mukasyafah* dan *musyahadah.* *Mukasyafah* ialah tersingkapnya tabir pembatas di antara dunia jasmani dan

rohani, sehingga mampu memperoleh *musyahadah,* yaitu kemampuan manusia melihat secara rohani terhadap berbagai informasi yang bersifat rohani pula. Kedua kemampuan ini, karena diperoleh tanpa upaya rasio (rasionalisasi) yang disebut Mulla Sadra sebagai "ilmu perolehan" *(wujdan),* dan karena diperoleh berdasarkan anugerah Tuhan, sehingga disebut *tawfiq, hidayah dan ilham* (Sadra, Tafsir, jld 5, tt: 235).

Perlakuan Sadra terhadap teologi kalam mengikuti pendekatan ganda dari para filosof Islam, di mana ia mematahkan argumentasi argumentasi para teolog menuju kebenaran filosofis, sementara pada saat yang bersamaan ia membersihkan jalan bagi sebuah pencocokan kembali makna-makna orisinil dari bahasa teologisnya seperti yang dipahami para filosof yang benar Mengenai tanggapan terhadap metafisika Ibn Sina, aspek dasar kreatif Sadra adalah memperbaiki sentralitas masalah transendensi dan realitas wujud. Sampai pada batas tertentu, Sadra menanggapinya mirip dengan yang dilakukan Suhrawardi, tetapi ada perbedaan besar. Suhrawardi secara tipikal mengungkapkan pengalaman batinnya mengenai transendensi dengan oposisi langsung terhadap interpretasi-interpretasi Ibn Sina dengan simbol-simbol personal yang kompleks. Sementara Sadra lebih sering memperlakukan kontribusinya sebagai sebuah penyelesaian sesuai dengan maksud-maksud para filosof terdahulu (Sadra, 2004: 38-44).

Sadra melakukan penataan kembali tulisan-tulisan Ibn 'Arabi dan tradisi sufisme yang kompleks. Ia mengklarifikasi masalah yang krusial dari manifestasi-

manifestasi yang lebih besar dan hubungan-hubungan realitas transendental dalam kaitannya dengan eksistensi manusia lainnya. Perbedaan fundamental sangat jelas jika seseorang membandingkan al-Hikmah al-'Arsiyah karya Sadra dengan karya-karya lain yang relatif lebih populer seperti karya –karya Ibn 'Arabi. Sadra, secara dasar telah memahami filsafat iluminasi *(isyraq*) Suhrawardi sebagai upaya awal. Perbaikan dan penambahan Sadra atas karya Suhrawardi sangatlah jelas dalam empat hal; a) asimilasi materi-materi yang jauh lebih eksternal dari tradisi kontemplatif Islam, b) analisis filosofis simbolis metafisik Suhrawardi, terutama elaborasi citranya akan Cahaya kosmis dan iluminasi, c) koreksi inkonsistensi-inkonsistensi teoritis paripatetik atas pertanyaan-pertanyaan metafisis yang penting, dan d) bukti dari refleksi ekstensif atas pelajaran-pelajaran dan sebab-sebab yang mendasari kesyahidan serta ketidak efektifan historis yang relatif (Sadra, 2004: 45-49).

Mulla Sadra (Sadra, 1984: 42) telah berhasil mengembangkan tiga metode, yaitu *naqli*, *aqli,* dan *zawqi*, menjadi tujuh metode baru, sebagai berikut:

a. *Thabi'ah (instink), yaitu merupakan* metode dasariah pengetahuan manusia, karena merupakan bawaan dasar setiap manusia. Sebagai sumber dari gerak dan diamnya manusia, maka *thabi'ah* berperan sebagai stimulator bagi lahimya perbuatan manusia, yang berarti instink merupakan salah satu metode ilmu.

b. *Al-nafs* (syahwat), yaitu merupakan metode kedua perolehan ilmu, karena *al-nafs* memberikan dorongan

kepada manusia untuk melakukan sesuatu. Sesuai dengan keberadaannya, dororgan yang diberikan cenderung kepada kejahatan. Secara epistemologis, metode ini lebih cenderung pada kemampuannya menangkap informasi-infbrmasi partikular *(al-juz'iyyah)* yang kemudian diserap oleh akal manusia. Sumber ini berbarengan dengan *qalb,* yang secara epistemologis, metode ini lebih cenderung pada kemampuannya menangkap informasi-informasi general *(al-kulliyah)* yang kemudian diserap oleh akal manusia.

c. *Akal, yaitu* merupakan metode pengetahuan ketiga, sebagai suatu potensi yang mampu mengadakan abstraksi mental terhadap segala sesuatu. Menurut Shadra terdapat tiga tingkatan akal manusia, sesuai dengan kekuatan yang *inheren* di dalamnya, yaitu:

    1. Akal material *(al-'aql al-hayulani),* yaitu potensi akal yang mampu memikirkan hal-hal yang material sesuai dengan fitrahnya. Istilah ini sama dengan yang digunakan Al-Farabi dan Ibn Sina.

    2. Akal potensial (*'aql al-isti'dadiyah*), yaitu akal yang sudah mampu memikirkan hal-hal yang non material. Jika dikaitkan dengan teori Ibn Sina disebut dengan *aql bi al-malakah*.

    3. Akal aktual (*'aql bi al-fi'li*), yaitu akal yang telah mampu memikirkan segala sesuatu, baik yang bersifat material maupun non material. Bahkan mampu mengadakan kontak dengan akal *fa'al* (Sadra, 1338 H, jld 3: 462) Dengan demikian, akal

ini memiliki dua pembagian sesuai fungsinya, yaitu "akal praktis" yang berfungsi mengendalikan jasmani manusia sekaligus mengontrol akaJ material dan akal *khiyali,* dan "akal teoritis" yang berfungsi mengadakan kontak dengan akal *fa' al* untuk kemudian berhubungan dengan Tuhan. Hal ini dimungkinkan oleh kernampuannya memikirkan segala sesuatu, sehingga memperoleh ma'rifah segala kemuliaan dan Ketuhanan (Sadra, Tafsir, jld 4, tt: 293).

d. *Ruh, yaitu* ialah unsur suci dan halus yang lahir dari akal suci dan *qalb* suci, yang bersumber dari malaikat. Dengan demikian ruh memiliki dua sumber saling terkait sehingga dapat dijadikan sebagai metode perolehan ilmu, yaitu *nur aqli* dan daya suci yang diperoleh *qalb via* malaikat, seperti diungkapkan oleh Mulla Sadra (Sadra, Tafsir, jld 4, tt: 297). *Nur 'aqli* diperoleh manusia melalui beberapa aktifitas yahg akan menghubungkannya kepada dunia suci, yaitu aktifitas berfikir dan merenung secara serius dengan niat ikhlash untuk mendekatkan diri kepada Allah; melaksanakan perintah Allah serta berzikir secara tekun dan rendah hati; dan meninggalkan syahwat seperti berpuasa dan menolak pengaruh dunia serta mengasingkan diri dari manusia.

e. *Sirr, yaitu* kondisi ketika manusia mengalami fana dengan zat Tuhan *(fana fi al-zat).* Keberadaan *fana'* ini digambarkan oleh perkataan Allah melalui hadits qudsi yang berbunyi: "Para auliyaku berada di bawah *qubbah-Ku,* sehingga tiada seeorangpun yang

mengenalnya selain Aku". Kemudian dipertegas oleh hadits yang berbunyi: "Bagiku beserta wali terdapat suatu etika yang tidak terpisahkan".

f. *Khafi, yaitu* kondisi ketika manusia mengalami *fana* dengan sifat dan *af'al* Tuhan *(fana' ft al-za wa al-af'alt), a*tau menyatu dengan *ke-Ahadiyah-an* Tuhan. Pada fase ini manusia mampu memperoleh ilmu-ilmu rahasia.

g. *Akhfa', yaitu* manusia mengalami fana total dengan Tuhan *(fana' al-fana'iyyah),* atau bersatu dengan ke *Ahadiyah-an* Tuhan, sehingga mampu menerima informasi total dalam kehidupan. Di situlah puncak ma'rifah kepada Tuhan.

Ketujuh metode dan sekaligus sumber ilmu ini bersifat graduasi (menaik), sesuai dengan pendakian ruhani manusia. Menurut Sadra, melalui ketujuh metode ini seseorang akan memperoleh ilmu yang yakin tanpa keraguan dan kebimbangan. Ajuan yang holistik ini didasarkan pada keinginan Sadra yang sangat besar untuk merumuskan keutuhan ilmu, sehingga di dalamnya inheren aneka wacana Islam, yaitu teologi, filsafat dan tasauuf, yang sesuai dengan sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadits) sebagai penjabaran dari tiga sumber ilmu, yaitu *naqli, 'aqli* dan *zawqi* (Nasution, 2001: 238-239).

BAB VIII
KESIMPULAN

Tasawuf Falsafi Suhrawardi dikenal dengan ”Filsafatt Isyraqiyah” (*illuminatif*) yang secara ontologis maupun epistemologis lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan pemikiran sebelumnya, khususnya filsafat paripatetik Aristotelian. Kelemahan filsafat paripetetik secara epistemologis adalah bahwa penalaran rasional dan silogisme rasional tidak akan bisa menggapai seluruh realitas wujud, dan pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Secara ontologis, konsep tentang *eksistensi-esensi* filsafat paripatetik yang menyatakan bahwa yang fundamentel dari realitas adalah ”eksistensi” ditolak oleh Suhrawardi. Baginya ***esens***ilah yang primer dan fundamental dari suatu realitas, sedang ***eksistensi*** hanya sekunder, merupakan sifat dari esensi, dan hanya ada dalam pikiran.

Ajaran ontologi filsafat iluminasi Suhrawardi merupakan tipe falsafah yang paling orisinil di antara konsep-konsep filsafat yang sealiran, mengingat dia memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, dan India. Filsafat iluminasi Suhrawardi nampaknya merupakan adonan yang sempurna dari berbagai unsur tasawuf dan filsafat yang dipahami

Suhrawardi, melalui jalan sufi dan filosofi atau melalui rasa dan iluminasi. *Al-isyraq*, berarti bersinar atau memancarkan cahaya, dan lebih tepatnya diartikan penyinaran atau iluminasi. Menurut Suhrawardi sumber segala yaang ada ialah ”Cahaya Yang Mutlak”, yang disebut *Nur al-Anwar* mirip matahari. Walaupun Dia memancarkan cahaya terus menerus, namun cahaya-Nya tidak perrnah berkurang dan bahkan sama sekali tidak terpengaruh, *Nur* dalam konsep ini nampaknya dapat dianalogkan dengan rahmat Tuhan (*faid}*).

Epistemologi Suhrawardi dikenal dengan “ilmu cahaya”. Menurut Suhrawardi ilmu cahaya didasarkan atas intuisi mistik, meskipun dia mencari bukti yang rasional atas pengetahuan tersebut. Dia membandingkan relasi pengalaman mistik dengan relasi observasi pada astronomi, dan menyatakan bahwa tanpa pengalaman mistik seorang pencari akan terjebak pada keraguan. Observasi saja tidaklah cukup menjadi basis sebuah ilmu, suatu struktur yang rasional diperlukan. Jadi, pengalaman mistik maupun nilai-nilai pembuktian dari para guru bijak, harus dicari bukti-bukti rasional yang diupayakan setelah pengalaman mistik. Dia menggabungkan cara nalar dengan cara mistik, keduanya saling melengkapi, karena nalar tanpa intuisi dan Iluminasi adalah kekanak-kanakan, rabun dan tidak akan pernah mencapai sumber transendensi dari segala kebenaran dan penalaran. Sementara intuisi tanpa didukung logika dan latihan pengembangan kemampuan rasional bisa tersesat, dan tidak akan mampu mengungkapkan dirinya secara ringkas dan metodis.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin, 2006, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yoyakarta, Pustaka Pelajar.

Abdus Salam Prof. Dr. 1983, *Sains dan Dunia Islam*, Terj. Pustaka, Bandung, Pustaka.

Abul A'la Afifi, 1989, *Filsafat Mistik Ibn 'Arabi*, Terj. Syahrur Mawi dan Nandi Rahman, Jakarta, Media Pratama.

-------------------, 1963, *Al-Tasawwuf al-Tsaurah al-Ruhiyyah fi al-Islam*, Mesir, Dar al-Ma'arif

Al-Ahwani, Fu'ad, tt., *Dira>sah al-Falsafah al-Islamiyah*, Mesir, Dar al-Fikr.

Al-Ghazali, tt, *Ihya' Ulum al-ddin*, Surabaya, Salim Nabha.

-----------------, 1986, *Tahafutul Falasifah*. Terj. Ahmadi Thoha, Pustaka Panjimas, Jakarta,

----------------, 1962*Al-Munqidz Min al-Dlolal*, ed. AH. Mahmud, Kairo, Mesir

Al-Hujwiri, 1993, *Kasyf al-Mahjub*, Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi, Bandung, Mizan

Abu Bakar Atjeh, 1984, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Sala, Ramadhan

Al-Jabiri, ‘Abid, 1989, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut, Markaz as-S|aqafi al-‘Arabi.

Abd al-Munim al-Hiqni, tt, *Mu’jam Mushthalahat al-Shufiyah,* Beirut, Dar al-Masirah

Ahmad Daudy, 1983, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Seikh Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta, Raja Wali.

_____________.1986, *Segi-segi Pemikiran Filsafat Dalam Islam*. Bulan Bintang. Jakarta

Aj. Arbery, 1978, *Sufism, An Account of the Mystic of Islam*, London, George Allen Unwin & Ltd

Amien, Miska, M., 1983, *Epistemologi Islam*, Jakarta, Universitas Indonesia.

Amstrong, Amatullah, 1996, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. Nasrullah dan Ahmad Baiquni, Bandung, Mizan.

Al-Walid, Khalid, 2005, *Tasawuf Mulla Sadra,* Bandung, Muthahhari Press.

Asy’arie, Musa, 1992, *Filsafat Islam, Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, dan Perspektif*, Yogyakarta, LESFI.

...................., 2008, *Filsafat Islam, Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, Yogyakarta, LESFI.

Bahtiar, Amsal, 2009, *Filsafat Ilmu,* Jakarta, Raja Grafindo Persada

Bagir, Haidar, 2002 (pengantar), *Filsafat Hikmah, Pengantar Filsafat Mulla Ṣadrā,* Bandung, Mizan

-----------------, 1986, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta, Bulan Bintang

Drajat, Amroni, 2005, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, Yoyakarta, LKIS.

Fakhry, Majid, 1983, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University.

Hamdi, Ahmad Zainul, 2004, *Tujuh Filsuf Muslim: Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat dan Modern*, Yogyakarta, Pustaka Pesantren.

Hartoko, Dick, 1986, *Kamus Populer Filsafat*, Jakarta, Rajawali Press.

Ha'eri, Fadlullah, 2001, *Belajar Mudah Tasawuf*, Jakarta, Lentera Basritama

Hadziq, Abdullah, 2005, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang, Rasail

Harun Nasution, 1973, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang

Hasyimsyah Nasution, 1999, *Fisafat Islam*, Jakarta, Gaya Media Pratama

Hidayat, Komaruddin, 1996, *Memahami Bahasa Agama, sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta, Paramadina.

Ibn 'Arabi, tt, *Futuhat al-Makkiyah*, Beirut, Dar al-Fikr.

-------------, 1946, *Fushus al-Hikam*, Kairo, Dar al-Kitab al-'Arabiyah

Ibn Khaldun, tt, *al-Muqaddimah*, Kairo, al-Matba'ah al-Bahiyah

Ibrahim Basuni, 1969, *Nas'ah al-Tasawuf al-Islam*, Kairo, Dar al-Ma'arif

Jalaluddin Rahmat, 2004, Hikmah Muta'liyah, Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd, Yogyakarta, Pustaka Pelajar

Juhan Balich, 2002, *Mystical Islam, An Introduction to Sufism*, Terj. Satrio Wahono, Jakarta, Serambi.

John Walbridge, 2008, *The Science of Mystic Lights*, Terj. Hadi Purwanto, Yogyakarta, Kreasi Wacana

Jumantoro dan Munir, Syamsul, 2005, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Wonosobo, Amza

Jama'ah, Muhammad Luthfi, 1927, .*Tarikh Falsafah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib*, Mesir, Najib Muntaza,

Kausar Azhari Noer, *Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan.* (Jakarta: Paramadina: 1995).

Khalid al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra* (Bandung: Muthahhari Pres, t.t).

Kartanegara, Mulyadi, 2002, *Panorama Filsafat Islam*, Bandung, Mizan.

-------------------, *Aliran Iluminasionis (Isyraqiyah),* (Jakarta: Makalah Kajian Filsafat Islam-ICAS, 28 April 2006).

Morries, JW, 1980, T*he Wisdom of The Throne, An Introduction in The Philosophy of Mulla Sadra*, New Jersey, Princeton, University Press.

Muhammad Abid al-Jabiri. *Bunyah al-Aql al- Araby: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah Li al-Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah.* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990).

Muhammad Ali as-Shabuni, 1999, *at-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, Jakarta, Dinamika Barakah Utama.

Muhsin Labib, 2004, *Mengurai Tasawuf, 'Irfan*, dan Kebatinnan, Jakarta, Lentera **

Muslih, Muhammad, 2008, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta, Belukar.

Murtadha Muthahhari, 2002, *Filsafat Hikmah, Pengantar Pemikiran Shadra*, Tim Penerjemah Mizan, Bandung, Mizan

Musthofa. 1997. *Filsafat Islam.* Pustaka Setia. Bandung

Mustansyir, Rizal dan Munir, Misnal, 2009, *Filsafat Ilmu,* Yogjakarta, Pustaka Pelajar.

Najib Burhani, Ahmad, 2002, *Tarekat tanpa Tarekat*, Jakarta, Serambi Ilmu Semesta

Nasution, Harun, 1992, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang

Nurkholis Madjid, 1985, *Pesantren dan Tasawuf, Pesantren dan Pembangunan*, Jakarta, LP3S

Nasr, Sayyed, Husein, 1969, *Three Muslem Sages*, Cambridge, Havard University Press.

...................., 1986, *Sejarah dan Kebudayaan dalam Islam,* terj. J. Mahyuddin, Bandung, Pustaka.

...................., 2009, *Intelektualitas Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, Terj. Suharsono, Djamaluddin, MZ, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

...................., 1983, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung, Pustaka.

..................., 2002, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM, Jakarta, Pustaka Firdaus.

………….. 1978, *Sadr ad-Din Syirazi and His Trancendent Theosophy*, Teheran, Academy of Philosophy, Suharsono, Djamaluddin, MZ, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Rahman, Fazlur, 1975, *The Philosophy of Mulla Shadra,* Albany, state University of New York Press

..................., 2000, *Revival and Reform in Islam*, Oxford, One World.

Rifay Siregar, 2002, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo sufisme*, Jakarta, Raja Grafindo Persada

Rosyidi, HM, 1987, *Filsafat Agama*, Jakarta, Bulan Bintang

Runes, Dagobert, D. 1976, *Dictionary of Philosophy*, Totora, New Jersey, Littlefield, Adam & Co

Sadra, Mulla, 1377 H, *al –Madzahir al-Ilahiyyah*, Qum, Matba’ah Maktab al-I’lam al-Islami

----------------, 1383 H, *al-Hikmah al-Muta’liyah fi al-asfar al-Aqliyah al-arba’ah*, Teheran, Syirkah Dar al-Ma’arif al-Islamiyah

-----------------, 1967, *Al-Syawahid al-Rububiyah fi Manahij al-Sulukiyah*, Mashhed, University Press

-------------------, 1976, *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Teheran, Academy of Philosophy

-------------------, 1984, *Mafatih al-Ghaib*, Teheran, Academy of Philosophy

-------------------, 1366 H, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qum, Intisyarat Bidar

--------------------, 2004, *Hikmah al-'Arsiyah*, Terj. Dimitri Mahayana dan Dedy Djunaidi, Yoyakarta, Pustaka Pelajar.

Salam, Burhanuddin, 1997, *Logika Materi Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta, Renika Cipta.

Schimmel, Annamerie, 1986, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. S. Djokodarmono, dkk. Jakarta, Pustaka Firdaus.

Sharif, M.M., 1966, *A History of Muslem Philosophy*, Wiesbaden, O, Harrassowitz

Simuh, dkk, 2001, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar

Sudarminta, J, 2002, *Epistemologi Dasar, Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta, Kanisius.

Suriasumantri, Juju n S, 1983, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan.

Sumaryono, E, 1999, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius

Surahardja, 1983, *Mistisisme*, Jakarta, Pradnya Paramita

Surajiyo, 2008, *Filsafat Ilmu & Perkembangannya di Indonesia*, Jakarta, PT Bumi Aksara

Syaifan Nur, 2002, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Y0gyakarta, Pustaka Pelajar

---------------, 2003, *Filsafat Mulla Shadra*, Jakarta, Teraju

Solihin, M. dan Rosihon Anwar, 2008, *Ilmu Tasawuf*, Bandung, Pustaka Setia

Syukur, Amin, 1999, *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Soleh, Khudori, 2004, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Suhrawardi, Syihab ad-Din, 2003, *Hikmah al-Isyraq*, *Teosofi Cahaya dan Metafisika Hudhuri,* Terj. Muhammad al-Fayyadl, Yogyakarta, Islamika.

Tafsir, Ahmad, 2004, *Filsafat Ilmu*, Bandung, Remaja Rosda Karya.

------------------, 1998, *Filsafat Umum, Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*, Bandung, Remaja Rosdakarya.

Taftazani, Abul Wafa, 2003, *Pengantar Tasawuf Islam,* terj. Rafi' Usmani, Bandung, Pustaka.

---------------2004, *Madkhal ila al-Thasawwuf al-Islam*, Terj. Rafi' Usmani, Bandung, Pustaka. Trimingham, J.S, 1999, *Mazhab Sufi*, terj. Lukman Hakim, Bandung, Pustaka.

Yazdi, Mehdi Ha'iri, 1994, *Ilmu Huduri, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam,* terj. Ahsin Muhamad, Bandung, Mizan.

Yazdi, Misbah, 2003, *Buku Daros Filsafat Islam*, terj. Musa Kadhzim dan Sholeh Bagir, bandung, Mizan

Ziai, Husein, 1998, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi, Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, terj. Afif Muhammad dan Munir, Bandung, Wacana Mulia.

William C. Chittick, 1989, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, El-Bary.

-------------------------, *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi*, Terj. Ahmad Syahid, Suarabaya, Risalah Gusti.b

Wach, Joachim, 1996, *Perbandingan Agama*, Terj. Rajagrafindo Persada, Jakarta, Rajagrafindo Persada

W. Montgomery Watt, 1987, *Islamic Theologo and philosophy*, Terj. Umar Basalim, Jakarta, P3M.

Wahyudi, Imam, 2007, *Pengantar Epistemologi*, Yogyakarta, LIMA dan Faisal Fondation

Yunasril Ali, 1977, *Ibn 'Arabi, Manusia Citra Ilahi*, Jakarta, Paramadina.

TENTANG PENULIS

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I lahir di Jepara Jawa Tengah pada tanggal 12 September 1959 M. Menamatkan pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Masalikil Huda Tahunan, Jepara pada tahun 1971, kemudian melanjutkan pendidikan menengah di PGA 4 tahun al-Islam Jepara, tamat tahun 1975, dan PGA 6 tahun tamat pada tahun 1977. Kemudian menimba ilmu di pesantren "Darussalam" Jepara sampai dengan tahun 1979. Selanjutnya memasuki perguruan tinggi di IAIN Walisongo cabang Kudus pada tahun 1979, dan selesai jenjang S1 di IAIN Walisongo Semarang pada tahun 1985 pada Fahultas Ushuluddin Jurusan Aqidah dan Filsafat (AF). Jenjang Magister (S2) diselesaikan pada lembaga yang sama pada tahun 2008 dengan prodi studi Islam, dan selanjutnya jenjang Doktor (S3) di peroleh juga pada lembaga yang sama pada tahun 2012 dengan konsentrasi Filsafat Islam dengan judul Disertasi "EPISTEMOLOGI MULLA SADRA (Kajian tentang Ilmu Husuli dan Ilmu Huduri).

Mulai mengajar di IAIN Walisongo cabang Kudus pada tahun 1985, yang kemudian berubah bentuk menjadi STAIN Kudus pada tahun 1997, dan mulai tahun 2018 berubah bentuk menjadi IAIN Kudus, penulis tetap menjadi staf pengajar (dosen) pada fakultas Ushuluddin. Penulis pernah menjadi kepala PSB (Pusat Sumber Belajar) STAIN

Kudus pada tahun 2006-2008, sebagai kepala P3M STAIN Kudus pada tahun 2008-2010, dan sebagai ketua jurusan Usuluddin STAIN Kudus dari 2010 sampai April 2013. Mulai 2 Mei 2013 penlis mendapat amanah sebagai Ketua STAIN Kudus sampai April tahun 2017.

Di antara buku yang pernah ditulis penulia adalah: *Pembentukan dan Tema-Tema Sentral Filsafat Islam*, 2008, UNNES Pess, Semarang, *Angkasa Luar dalam Perspektif al-Qur'an, Astronomi dan Filsafat,* 2009, Yoyakarta, Idea Press, *Filsafat Ilmu Islam; Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Islam*, 2009, Yogyakarta, Idea Press, *Filsafat Ilmu Mulla Sadra*, 2010, Yoyakarta, Idea Press, *Epistemologi dalam Filsafat Islam; Filsafat Paripatetik, Iluminasi, 'Irfani dan Transenden Teosofi,*2011, Yogyakarta, Idea Press, *Ontologi dalam Filsafat Islam,*2013, Yogyakarta, Idea Press, *Perbandingan Empat Paradigma Epistemologi dalam Filsafat Islam,*2014, Yogyakarta, Idea Press. *Madzhzb Pertama Filsafat Islam: Filsafat Paripatetik (Al-Hikmah al-Massya'iyah),* 2019, Kuningan, Goresan Pena.*Madzhab Ketiga Filsafat Islam; Transenden Teosofi (Al-Hikmah Al-Muta'aliyah) Mulla Sadra*, 2020, Kuningan, Goresan Pena.

Adapun tulisan penulis di berbagai jurnal terakreditasi nasional empat tahun terakhir adalah; *Radikalisme Islam dalam Perspektif Epistemologi,* Addin, Vol.10 No 2, 2016/Sinta2, *Penyerapan dan Motivasi Umat Islam Mengembangkan Filsafat*, Teologia, Vol 27, No 1 2016/Sinta 2, *Spiritual Teching dalam Membetuk Karakter Siswa di SMK Tsamratul Huda Tahunan Jepara, Edukasia* Vol.11.No 2 2016/Sinta 2, *Mengenal Epistemologi Ilmu*

Huduri dalam Tradisi Tasawuf Falsafi, Esoterik Vol 4, No 1 2018 /Sinta 3*, The Challenge of Islam Nusantara Against Terorism: Analysis Study of Islam Nusantara of Ulama NU Movement in Central Java,* Addin, Vol.12, No 1 2018, Sinta 2, *Filsafat Sufistis Suhrawardi al-Maqtul,* Esoterik, Vol 5 No 22019, Sinta 3, *Sumber-sumber filsafat Islam dan Proses Penyerapannya, Yaqzhon,* Vol 5, No 2, Desember 2019/ Sinta 3, *Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn 'Arabi*, Hermeutika, Vol.14 Jan-Jun 2020/ Sinta 3.

TENTANG PENULIS

Zubaidi panggilan akrab sehari-hari, sedangkan yang tertulis dalam ijasah adalah Subaidi. Ia sebagai dosen di Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara baik strata satu (S-1), dan strata dua (S-2) di Program Pascasarjana (PPs) Program Studi Manajemen Pendidikan Islam (MPI), sebagai dosen Ma'had Aly Amsilati Bangsri Jepara, ia juga sebagai dosen tamu di Pascasarjana UIN Raden Mas Said Surakarta. Pendidikan jenjang Doktor (S3) di Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang diselesaikan pada tahun 2013.

Karya ilmiah berupa buku yang telah dipublikasikan penulis antara lain: *Konsep Pendidikan Sufistik Abdul Wahab Asy-Sya'rani,* Yogyakarta: Lingkar Media (2014); *Akhlak dan Tasawuf*, Yogyakarta: Lingkar Media (2015);*Abdul Wahab Asy-Sya'rani: Sufisme dan Pengembangan Pendidikan Karakter,* Yogyakarta: Kaukab (2015); *Pendidikan Agama Islam: Ahlussunnah Wal-Jama'ah an-Nahdliyah* (2016); *Pendidikan Agama: Mengenal Tradisi dan Hujjah an-Nahdliyah,* Yogyakarta: Lingkar Media (2016); *Pendidikan Islam : Studi Akidah Islam* (2016); *Pendidikan Agama : Mengenal Sirah Nabawiyah* (2017); *Bunga Rampai Ilmu Pendidikan Islam* (2017); *Buku Ajar Agama* (Akhlak) (2017); *Buku Ajar Agama* (Aswaja) (2018); *Risalah Islamiyah Mbah KH. Achmad Fauzan Jepara* (2017); *Nuansa Pendidikan Islam*

KH. MA. Sahal Mahfudh (2017); *Studi Akidah dan Tasawuf* (2018); *Tasawuf dan Pendidikan Karakter* (2018); *Pendidikan Islam: Risalah Ahlusunnah Wal jama'ah an-Nahdliyah (NU) Kajian Islam Nusantara* (2019); *Do'a, Terjemah dan Seperangkat dalil* (2019); *Mengenal Tasawuf dan Thariqat,* FTIK Press (2020); *Madzhab Pertama Filsafat Islam: Filsafat Paripatetik (Al-Hikmah Al-Massya'iyah),* Kuningan: Goresan Pena (2019), dan *Madzhab Ketiga Filsafat Islam Transenden Teosofi,* Kuningan: Goresan Pena (2020).